

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم :

هذا هو العدد الحادي عشر من مجلة " الباحث " الدولية ، يخرج إلى النور بعد العمل والمثابرة ، بتوفيق من الله للقاتمين عليها إدارةً وتحريراً ، وكذا للباحثين الأفاضل بما فتح الله عليهم من كنوز نعمه التي لا تنفد، من أجل تصحيح بعض المفاهيم السائدة ، أو إنتاج أفكار جديدة رائدة ، على درب البحث العلمي الموضوعي الذي يتسع فيه المكان لكل رأي تستنبر به دروب المعرفة لكل طالب جادّ ، وتتضح به معالم الحقيقة لكل ذي لبّ وقاد..

لقد ضمّ هذا العدد في ثناياه موضوعات متعددة متنوعة ، بدءاً بمقالات علوم اللغة التي تناولت أولاهها الحديث عن ثقافة المحقق في علم العروض ، هذا العلم الواسع الذي يتطلب همّة عالية وإلماماً بجوانبه التي لا تزال تحتاج إلى المزيد من البحث والتحقيق والدراسة.. وقد تولى صاحب هذا البحث إمطة اللثام عن جانب مهمّ يتمثل في إشكالية تحقيق التراث، خصوصاً ثقافة المحقق في علم العروض، مبيّناً قيمة هذا العلم لمن يتصدّى لمهمة تحقيق التراث، ذلك أنّ العروض أداة أساسية لضبط النصوص. وقد أحسن الباحث في هذا الموضوع اختياراً وأجاد فيه دراسة..

وتناولت المقالة الثانية قضايا الجملة بين القدماء والحديثين من اللغويين. وما أكثر ما قاله الأوائل واختلفوا فيه بشأن الجملة.. وما أكثر ما للمتأخرين من أفكار في مجال الدراسات الحديثة.. وقد قامت الباحثة بتجلية هذه الأمور كلها في مقال مهمّ جدير بالقراءة، مقدّم يطرح موضوعيّ فريد مفيد يجمع بين القديم والجديد.

وجاءت المقالة الثالثة لباحثة أبدت جدية ظاهرة في موضوع يتسم بالحوية ، لما يطرحه من إشكالية غاية في الأهمية تتناول دور البلاغة في تحقيق ظاهرة الاقتصاد اللغوي، لتبين الباحثة أن للبلاغة دوراً بارزاً في تحقيق هذه الظاهرة، إذ البلاغة هي الإيجاز ، على رأي بعض البلاغيين ، فهي وطيدة الصلة بهذه الظاهرة اللغوية.. وقد وفقت الباحثة في إيصال فكرة البحث، خصوصاً عندما جعلت من آي القرآن مادة لبحثها. وهو عمل جدير بالتقدير..

وأما مقالات الأدب والنقد فقد استهلّت ببحث في آفاق السرد في رواية " عندما تشيخ الذئب " لتقدم الباحثة أمودجا قنّياً من خلال بيان آليات السرد وتقنياته في المدونة المذكورة المفتوحة على القراءة . ليحني القارئ منها عدة فوائد على الصعيد الفني فيما يتعلق بالتقنيات السردية المتنوعة التي تزخر بها الرواية.. وقد أثبتت الباحثة براعة نقدية تحليلية انعكست على هذا البحث الجميل..

وتنقلنا المقالة الثانية إلى موضوع جديد يأخذ بطرفين ، ألا وهما التداولية باعتبارها منهجاً تحليلياً للخطاب ، والخطاب السيميائي باعتباره سمة أدبية في النص. وليس من السهل الجمع بين هذا وذاك وبيان اثر كل منهما في الآخر. ولذلك لم تكن مهمة الباحث يسيرة. ومن هذا تتجلى قيمة الموضوع لذاته، ثم قيمته على أنه عمل جاد قام به الباحث ، منتقلاً من التفسير النظري للمعنى، إلى المنهج التداولي والتفسير السيميائي للمعنى ، فالتداولية والتفسير التحليلي للمعنى، ثم التداولية والتأويل السيميائي.. وقد أجاد الباحث في الوقوف على ما وصلت إليه أحدث الدراسات النقدية التي تستثمر اللغة من عدة جوانب..

وتعود بنا المقالة الثالثة في الأدب والنقد إلى كيفية تلقي النص الشعري العربي القديم ، لتبين الباحثة من خلالها آليات التلقي مؤصلة لبعض المفاهيم النقدية الحديثة

جاعلة مادتها من التراث العربي القديم متمثلاً في النص الشعري على اعتبار أنه ديوان العرب الذي يضم كل أيامهم.. وهو بحث تأصيلي مفيد أجادت الباحثة من خلاله بيان قيمة التراث الشعري لما يتميز به من ثراء في المادة النقدية..

وكان ختام مقالات الأدب والنقد بمقال ذي أهمية بارزة في هذا المجال للدكتور محمد فنتازي ، تحت عنوان : " الرمز في الشعر العربي المعاصر " ، أوضح فيه الباحث مختلف استعمالات الرمز لدى الأدباء المعاصرين الذين اعتمدوا كثيراً على توظيفه واللجوء إليه لما يحمله من الدلالات المفتوحة، وهو ما انعكس أعمالهم المختلفة..

وأما مقالات الفكر والعلوم الإنسانية فنطالع في بدايتها مقالا لباحثة جادة متخصصة في المجال الصوفي، وهي تتبّع ظاهرة الطرق الصوفية وما لها من أثر في المجتمع الجزائري.. وقد استطاعت الباحثة بحيويتها واهتمامها أن تقدم عرضاً شاملاً لعدة طرق لتوضح للقارئ ما كانت عليه هذه الطرق، وما كان لها من دور في تغيير الحياة الاجتماعية..

ونطالع بعد ذلك في المقالة الثانية موضوعاً ثقافياً مهماً لباحث أبدى جدية واهتماماً بالعمل الثقافي وفاعليته في تنشئة المجتمع وتطويره وتحقيق ازدهاره.. وذلك بالنظر في السياق التاريخي والواقع الاجتماعي الذي يجري فيه هذا العمل الثقافي.. وهي إشكالية جديدة بالطرح وقد وفق الباحث فيها. وهو بهذا يثير فكر القارئ للاهتمام بالموضوع ، سعياً إلى تحقيق الرقي الاجتماعي المنشود.

وأما آخر المقالات الفكرية فكانت مقالة جديدة تتناول موضوع العولمة وإعادة بناء مفهوم الدولة في العالم العربي.. وتنطلق الباحثة فيها من طرح التساؤل: " ما علاقة الدولة بالعولمة التي لا تتحدث اليوم إلا بلغة التكنولوجيا والمال والأسواق وحرية التجارة؟ " لتقدم جواباً جديراً بالقراءة لمعرفة أبعاد هذه الظاهرة العصرية التي تعددت

تفسيراتها وتأويلاتها.. وقد اهتمت الباحثة ببيان أثر هذه الظاهرة وموقع العالم العربي من تكنولوجيا العصر، باعتبارها مقياس التطور. وقد وفقت الباحثة في انتقاء موضوعها كما وفقت في طريقة معالجتها..

وجاء ختام المقالات بمقالة جميلة باللغة الإنجليزية تناول فيها الباحث موضوع الترجمة الآلية - من العربية إلى الإنجليزية - في تسمية الأشياء بناحية تلمسان بالغرب الجزائري.. ليقدم نماذج تطبيقية توضيحية لهذه الفكرة. وقد أجاد الباحث كثيراً في هذا المقال المفيد المثير الذي لا شك في أنه يجذب إليه القارئ الكريم بما يحويه من فوائد وجماليات..

تلك هي مقالات العدد الحادي عشر من مجلتكم أيها الباحثون الأفاضل. فما عليكم إلا أن تواصلوا إثراءها بموضوعاتكم المثمرة وآرائكم النيرة وأفكاركم الخيرة ، لترتقي بكم وترتقوا بها إلى الأفضل، وذلك ما ينشده الجميع.. والمجلة تفتح أحضانها لكل الباحثين من كل الأقطار لنشر العلم والمعرفة وتبليغ ما يفتح الله به على أهل العلم.. ولعل هذا الفضاء الدولي المتاح سيكون حافزا حقيقياً ودافعاً تشجيعياً لكل باحث منصف جاد على نهج خدمة لغة الضاد.. والله الموفق.

هيئة التحرير

ثقافة المحقق في علم العروض

الدكتور أحمد حسن الحسن. - أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية

كلية العلوم الإدارية والإنسانية بجامعة الجوف - سكاكا - السعودية

ملخص البحث :

تنطلق فكرة هذا البحث من قضية مفادها أنّ حسن قراءة التراث لا تتأتّى إلا بضبط النصّ ضبطاً سليماً، وتحقيقه تحقيقاً يعبر عن مراد مؤلفه، فما من شكّ أنّ سوء قراءة النصّ، وضبطه توديان إلى سوء في الفهم، وخطأ في الاستنتاج؛ لذا جاء البحث ليتناول إشكاليّة من إشكاليات تحقيق التراث، تتعلق بثقافة المحقق في علم العروض، يبيّن فيه الباحث أهميّة علم العروض للمحقق الذي يُقدّم على تحقيق كتب التراث بمختلف موضوعاتها، ويخلص فيه الباحث إلى أنّ علم العروض بالنسبة للمحقق عدّة أساسيّة، وأداة من أدواته التي تُمكنه من تجنّب الوقوع في أخطاء قد تعثر البيت الشعريّ من خلل في الوزن أو تصحيف أو تحريف في النصّ.

بات من المقرر عند من يشتغل في تحقيق التراث، على وفق ما استقرّ عندهم من قواعد، أنّ إخراج النصّ المخطوط من طيّ الظلمات إلى عالم النور له مقوماته وأسسها التي تتجلى في تقديم النصّ التراثي سليماً وواضحاً كما أراد له مؤلفه، أو في أقرب صورة وُضع عليها؛ إذ إنّ إخراج النصوص محرّفة عن مراد مؤلفها يجرّ المتكّي عليها إلى نتائج غير صحيحة، وإلى معانٍ غير سليمة.

من هنا كان ينبغي للمحقق أن يتسلَّح بأدوات تمكَّنه من تحقيق هذه الغاية، فيكون عالماً في النص الذي يريد تحقيقه وعلى دراية بموضوع كتابه الذي يحقِّقه، فلا يُقدِّم المتخصص في الطبِّ، مثلاً، على تحقيق كتاب في علم الأنساب؛ فإنَّه لن يُحسن ضبط الأعلام الواردة فيه، ولا أن يُقدِّم النحويَّ على تحقيق كتاب في الطبِّ؛ لأنَّه لن يستطيع ضبط مصطلحاته، وإعجامها على ما وردت عليه عند أهل الصناعة.

كما يجب أن يكون المحقق على دراية بشتَّى فنون النصِّ المراد تحقيقه، ومعارفه المتعلَّدة، خبيراً بالخطوط وأنواعها ولوازمها، قارئاً للشعر، ضابطاً له نحواً، ووزناً، وغير ذلك الكثير مما يجب أن يعرفه المحقِّق، ممَّا يُمكنه من خدمة النصِّ ضبطاً وتوثيقاً وتعليقاً وتخريجاً، ومعالجة كلِّ ما يعترض طريقه من طمس وتصحيف وتخريف، وما إلى ذلك. فالمحقق لا يُشفع له إذا كَبَا أو تعرَّثَ أنَّه متخصص في النحو فقط، أو في البلاغة فقط، فلا بدَّ أن يكون على صِلَةٍ باللغة والنحو والتفسير والحديث، والفقه والأدب والبلاغة والعروض وسائر فروع العلم، فـ "إنَّ لم يكن من طريق الإمام الكامل، فمن طريق الأئمة يكتب هذه الفنون والدُّرَبَة على التعامل معها، والإفادة منها. ومعرفة مظنَّة العلم نصف العلم"⁽¹⁾.

ولمَّا كانَ كلُّ نصٍّ تراثيٍّ، أيَّا كان موضوعه وفنِّه، لا يخلو من بيت شعرٍ يُستدلُّ به على لغة أو يُوضَّحُ به معنى، أو تُدعَّمُ به فكرةٌ وما إلى ذلك، كان على المشتغل بتحقيق التراث أن يدرك أنَّ علم العروض عُدَّةٌ أساسيةٌ له، بل هو أداة من أدواته، به يستعين في تحقيق مُرادِه من ضبط بيتٍ أو تصحيح خللٍ في الوزن، أو

(1) الطنحاجي، محمود: مقالات في اللغة والأدب: دراسات وبحوث 1/ 242، وما بعدها.

مُعالجة تصحيف أو تحريف وقع به الناسخ، إذ لا ينبغي له (أعني: المُشتغل بتحقيق التراث) أن يُقدم على تحقيق مخطوط من مخطوطات علوم القرآن، أو التاريخ أو اللغة أو النحو، أو المعاجم اللغوية وغيرها من المؤلفات، إلا أن يكون متسلّحاً بعلم العروض، فـ "العروض ميزان الشّعر، بها يُعرف مكسورُهُ من موزونه، كما أنّ النحو معيار الكلام، به يُعرف مُعرّبه من ملحونه"⁽¹⁾.

وإلى مثل هذا أشار الدماميّ، فقال: "وهل علم العروض للشعر إلا بمثابة علم الإعراب للكلام؟ فكما أن صنعة النحو وضعت ليُعافى بها اللسان من فضيحة اللحن فكذلك علم العروض وضع ليعافى به الشعر من خلل الوزن، فلولا هـ لاختلطت الأوزان واختلفت الألحان واخترفت الطباع عن الصواب انخراف الألسنة عن الإعراب"⁽²⁾.

وإن كنّا نتساهل، أحياناً، حتى لا نُحرّم من خير هذه العلوم، في أن يستعين المحقق بأحد العروضيين أو من له بالعروض معرفة، يعينه في تصحيح ما وقع في أبيات الشّعر من خطأ في وزن قد يكشف له عن أخطاء أخرى في التصحيف والتحريف، فإنّه لا مجال للتساهل لمن يُقدم على تحقيق كتب العروض والقافية، والدواوين الشعرية وجمع الشعر، وإلى مثل ذلك، أشار النويري بقوله: "وأما من ينسخ الشعر، فإنّه لا يستغني عن معرفة أوزانه؛ فإنّ ذلك يعينه على وَضْعِهِ على أصله الذي وَضِعَ عليه، ويحتاج إلى معرفة العربية والعروض ليقمّ وزن البيت إذا أشكل عليه بالتّفعيل؛ فعَلِمَ هل هو على أصله وصفته أو حصل فيه زحاف من

(1) الصاحب بن عباد: الإقناع في العروض 3

(2) الدمامي: العيون الغامرة على خبايا الرامة 233.

نقص به أو زيادة؛ فيثبته بعد تحريره، ويضع الضبط في موضعه، فإنّ تغييره يُحلّ بالمعنى ويفسده، ويحيله عن صفة المقصودة"⁽¹⁾.

وقد تنبّه القدماء إلى أهمية علم العروض فما من عالم من علمائنا الخفّقين المدقّقين إلا وكان متقناً له، ومن هؤلاء العلماء أبو عليّ الفارسي، حيث يقول: "إنّي لأغبطكم على قول الشعر، فإنّ خاطري لا يوافقني على قوله، مع تحقّقي بالعلوم التي هي من موادّه"⁽²⁾. فما أقدم الفارسيّ على تعلم العروض وتحقّقه به إلا لأنه عرف أنّ علم العروض ذو أهمية لعالم العربية ومتعلّمها.

وأما ما يروى عن الأصمعيّ، وهو من هو في رواية الشعر، من أنّه أراد أن يقرأ على الخليل العروض، وأنّه شرع في تعلمه فتعذر ذلك عليه، فيئس الخليل منه، فسأله الأصمعيّ عن معصوب الوافر، فقال له: يا أبا سعيد، كيف تقطع قول الشاعر:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

فعلم الأصمعيّ أنّ الخليل قد تأذى ببعده عن علم العروض، فلم يعاوده فيه⁽³⁾، ففيه نظر. وهب أن الأصمعيّ أو غيره لم يستطيع تعلم علم العروض، فهل يعني ذلك أنّ هذا العلم لا فائدة منه أو فيه لمن يروي الشعر أو يحقّقه؟

(1) التويري: نهاية الأرب في فنون الأدب 9/ 217.

(2) القفطي: إنباه الرواة على أنباه النحاة 1/ 275.

(3) الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء 92.

ودع عنك قول الجاحظ في ذم "العروض بقوله: "هو علم مولّد، وأدب مستبرد، ومذهب مرفوض، وكلام مجهول، يستكدّ العقل بمستفعلن وفعلول، من غير فائدة ولا محصول"⁽¹⁾، فقد مدحه أيضا فقال: "العروض ميزان، ومِعْراض يُعرَفُ بها الصّحيح من السّقيم، والعليل من السليم، وعليها مدار الشعر، وبها يسلم من الأود والكسر"⁽²⁾. فالجاحظ لا يؤخذ بمدحه ولا ذمه؛ فقد ذم الشعر والنحو وغيرهما، كما أنّ له روحًا فكاهيةً في نقله، وقد يكون مقصده من النقد إظهار أوجه الفائدة أو عدها.

والحقّ "أن لهذا العلم شرفا على ما سواه من علوم الشعر لصحة أساسه واطراد قياسه وتُبلّ صنعته ووضوح أدلّته. وجدوا حصر أصول الأوزان ومعرفة ما يعترئها من الزيادة والنقصان وتبيين ما يجوز منها على حسن أو قبح وما يُمتنع، وتنفّد محالّ المعاقبة والمراقبة والخرم والخزم وغير ذلك مما لا يتزن على اللسان ولا تتفطن إليه الفطر والأذهان، فالجاهل بهذا العلم قد يظن البيت من الشعر صحيح الوزن سليما من العيب وليس كذلك، وقد يعتقد الزّحاف السائغ كسرا وليس به"⁽³⁾

(1) الحصري القيرواني: زهر الآداب 71/3، وفيه: "ويستكر العقول" والصواب ما أثبتناه من حاشية الخقق.

(2) الحصري القيرواني: المرجع السابق 71/3.

(3) النمامي: العيون الغامزة على خبايا الرامزة 232، وما بعدها.

فذلك العلم ليس من الترف كما يَظُنُّ الظَّاتُّون، فالعروض فيه، أيضاً، من الفائدة ما قد يكشف لنا عن البيت المصنوع، فـ"للشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم"⁽¹⁾، فقد أورد بعض العروضيين البيت:

يا بَنِي عامِرٍ قد تجمعتُم
ثم لم تدفعوا الضَّيِّمَ إذ قمتُم

مُعلِّقاً عليه بقوله: "ولعلَّه مصنوع، فإنَّ العرب لم تَسْتَعْمِلْهُ تاماً"⁽²⁾، فانظر إليه كيف استند إلى علم العروض، ومعرفته بما ورد عن العرب من عدم مجيء المتدارك تاماً، على:

فاعلن فاعلنفاعلنفاعلن فاعلن فاعلنفاعلنفاعلن

فبحر المتدارك جميعُ أجزائه تجيء إمَّا على "فَعْلن" مخبونا، وإمَّا على "فَعْلن" مقطوعاً، أو بعض أجزائه مخبونة، وأخرى مقطوعة⁽³⁾.

ولعلَّ كثيراً من الشواهد الشعرية التي يستدلُّ بها النُّحاة على صحة قاعدة نحوية، تُضبط بضابط عروضيٍّ، فضلاً عن ضابط الرواية الموثَّقة، فلو لم يَكُنْ المُشْتَغِلُ بتحقيق كتب النحو عارفاً بعلم العروض، فلا شكَّ أنَّه سيُخِلُّ برواية كثير من الشواهد الشعرية، فقد تجده وقد ضبط البيت نحواً، دون أنْ يَعْلَمَ بأنه أخلَّ بوزنه، من ذلك قول الشاعر من بحر "الوافر":

(1) السوطي: المُرْهَر في علوم اللغة وأنواعها 1/171.

(2) الزنجاني: معيار التَّظَّار 84.

(3) انظر: الزنجاني: المرجع السابق 84.

أَلَمْ يَأْتِيكَ وَالْأَنْبَاءُ تَنْمِي

بِمَا لَاقَتْ لَبُونُ بَنِي زِيَاد (1)

إِذِ الشَّاهِدُ فِيهِ جِجِيءُ الْفِعْلِ "يَأْتِي" بِجَزْمَا بـ "لَمْ" وَعَلَامَةُ جَزْمِهِ حَذْفُ حَرْفِ الْعِنَاءِ. وَأَنَّ الْبَاءَ الْمَذْكُورَةَ نَاتِجَةٌ عَنْ إِشْبَاعِ كَسْرَةِ التَّاءِ فِي "يَأْتِيكَ" لِإِقَامَةِ الْوِزْنِ. إِذْ ضَبَطَهُ النَّحَاةُ بِحَسَبِ الرِّوَايَةِ وَالْوِزْنِ، لَا بِحَسَبِ الْقَوَاعِدِ النَّحْوِيَّةِ.

وَقَدْ ذَكَرَ ابْنُ جَنِّي أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ: "أَلَمْ يَأْتِكَ" عَنِ ظَاهِرِ الْجَزْمِ (2). وَلَمْ يُجَرِّ ابْنُ جَنِّي أَيْ تَعْلِيْقَ عَلَى هَذِهِ الرِّوَايَةِ الَّتِي سَمِعَهَا، رَغْمَ أَنَّ رَوَايَةَ الْبَيْتِ عَنِ ظَاهِرِ الْجَزْمِ تَجْعَلُهُ مُضْطَرِبَ الْوِزْنِ، وَيَنْتَفِي هَا الشَّاهِدُ. وَمِنْهُ أَيْضًا، قَوْلُ عَامِرِ بْنِ حَوِيْنٍ الطَّائِيِّ مِنَ الْبَحْرِ الْمُتَقَارِبِ:

فَلَا مُرْنَةٌ وَدَقَّتْ وَدَقَّهَا

وَلَا أَرْضَ أَثْقَلَ إِنْقَالَهَا (3)

إِذِ الشَّاهِدُ فِيهِ عَلَى جَوَازِ حَذْفِ تَاءِ التَّأْنِيثِ مِنَ الْفِعْلِ الْمُسْنَدِ إِلَى ضَمِيرِ الْمُؤَنَّثِ الْمُجَازِيِّ "وَلَا أَرْضَ أَثْقَلَ"، وَبِإِثْبَاتِ التَّاءِ فِي الْفِعْلِ يَحْتَلِ الْوِزْنُ. عَلَى أَنَّ هُنَاكَ رَوَايَةً أُخْرَى "أَبْقَلَتْ إِنْقَالَهَا" بِكَسْرِ التَّاءِ، وَبِتَسْهِيلِ هَمْزَةِ "إِنْقَالَهَا" (4). وَالشَّوَاهِدُ فِي هَذَا كَثِيرَةٌ، مَظْنَتُهَا كُتُبُ النَّحْوِ وَالضَّرُورَاتُ الشَّعْرِيَّةُ، وَلَيْسَ مِنْ هَدَفِ الْبَحْثِ تَتَبُعُهَا. وَانْظُرْ إِلَى قَوْلِ بَلَّالِ بْنِ جَرِيرٍ:

(1) ابن السراج البغدادي: الأصول في النحو 3/ 443.

(2) انظر: ابن جني: سر صناعة الإعراب 78/1.

(3) ابن السراج البغدادي: مرجع سابق 2/ 102.

(4) انظر: ابن السراج البغدادي: مرجع سابق 2/ 103.

وَلَوْ أَنَّ عبد الله فاحر من ترى

فات البرية عزّة وسموقا (1)

كيف ضبط المحقق "الواو" من أداة الشرط "لو" بالفتح، وهو مراد الشاعر مؤلف النص، على غير ما هو معهود من ضبطها بالتسكين، وهو، بضبطه هذا لها بالفتح، جعل الإيقاع الشعري ينساب انسيابا بتسهيل الهمزة متجاوزا إيّاها إلى نطق النون.

ومعرفة علم العروض قد ترشد المحقق إلى معرفة ما وقع به الناسخ من تصحيف أو تحريف في النسخة المخطوط، وقد تبين للمحقق أو الناسخ سوء القراءة الخطأ التي قد يقع فيها لعدم وضوح خط الناسخ أو عدم وضوح المخطوط في مواضع معينة، كما أنه يرشده إلى مواقع السقط وانتقال النظر الواقع في الأبيات الشعرية نتيجة سرعة الناسخ، فصاحب العروض لا يذهب عليه أن يفهمها على أصولها ويردّها إلى استوائها، وهو جهد يبذله المحقق، قد لا يظهر لمن يقرأ في النسخ المطبوعة.

وقد يُستدل من خلال العروض على ورود لهجة من لهجات العرب، أو عدم جوازها في الشعر، فهذا سيبويه يقول في بيت الأعشى:

أَنَّ رَأَتْ رَجُلًا أَعْشَى أَضْرَبَهُ رَيْبُ الْمُنُونِ وَدَهْرُ خَائِنِ خَيْلٍ

(1) المبرد: الكامل 3/660.

فأول هذا البيت قد اجتمعت فيه همزتان، فلك أن تلين إحداها وتجمعها بين بين. لأنّ العرب تستثقل اجتماع همزتين في كلمة واحدة فإذا لينتها صارت كأنّها ساكنة وهي في زنة المتحركة، فلو لم تكن الهمزة محقّقة لا نكسر البيت⁽¹⁾.

وقد كان للقدماء طريقة في معرفة الخطأ في البيت الشعريّ، وفي ذلك يقول العروضي: "فإن كان الشكّ في آخر البيت قطعته من أوّله إلى آخره، وإن كان الشكّ في أوّله قطعته من آخره إلى أوّله"⁽²⁾.

وقد حاول أبو الحسن العروضي في كتابه، تتبع سقطات بعض العماء في روايتهم لشعر، وسقطاتهم، فيقول: "وخبرني بعض من أتق به أنّ رجلاً من أهل العلم أنشده:

أيّها المرء لا تقولنّ شيئاً
لست تدري ماذا يُعيبك منه

وهذا مكسور لا يخرج، وإنما هو: ماذا يُعيبك منه، من العيب"⁽³⁾.

فلولا معرفة أبي الحسن العروضيّ بالعروض، لما استطاع أن يكشف عن هذا الخطأ الذي غير المعنى.

ولتتضح أهمية معرفة علم العروض في تحقيق النصوص، وفي إخراجها مستقيمة كما أراد لها مؤلفوها. فإننا نعرض بعضاً من سقطات المحققين وهفواتهم

(¹) انظر: سيويه: الكتاب 3/ 550

(²) أبو الحسن العروضيّ: الجامع في العروض 35

(³) أبو الحسن العروضيّ: المرجع السابق 37.

وأوهمهم في الأبيات الشعرية، ممّا فيهييان لأهمية علم العروض في استقامة النص. واستقامة الفهم.

1. أخطاء في تعيين البحر الشعري

● ورد في "كتاب في العروض"⁽¹⁾ البيت الشعري:

لَوْ عُصِرَ مِنْهُ الْبَّانُ وَالْمِسْكُ انْعَصَرَ

فجعله مُحَقِّقَ الكتاب من البحر الكامل، والصواب أنّه من بحر الرجز، ويتّضح ذلك من الأبيات التي تسبقه والتي تليه⁽²⁾:

وَهَزَّتْ الرِّيحُ الثَّدْيَ حَتَّى قَطُرَ

لَوْ عُصِرَ مِنْهُ الْبَّانُ وَالْمِسْكُ انْعَصَرَ

يَرُوحُ فِي سَرَبٍ إِذَا لَاحَ انْبَهَرُ

فكان من الأجدى والأولى بالتحقق أن يعود للديوان أو المجاميع الشعرية ليستقرئ الأبيات؛ لأنّ هناك تداخلا بين بحري الرجز والكامل، إذ يُحْتَمَلُ أَنْ يكون البيت بمفرده على زنة:

مُتَّفَاعِلُمُتَّفَاعِلُمُتَّفَاعِلُنْ

فيكون شطرا من تام البحر الكامل، ويُحْتَمَلُ أَنْ يكون على زنة:

مُسْتَفْعِلُمُسْتَفْعِلُمُسْتَفْعِلُنْ

(1) أبو الحسن العروضي: المرجع السابق 80.

(2) انظر: ديوان أبي النجم العجلي، بتحقيق محمد أديب 159.

فيكون من الرجز، وهو الصواب. ولا يتأتى لنا معرفة ذلك إلا بالعودة إلى بيت أو أكثر من أبيات القصيدة.

● وورد فيكتاب "التعليقة"⁽¹⁾ قول الشاعر:

لَسْنَا كَمَنْ حَلَّتْ إِيَادَ دَارَهَا

تُكْرِيتُ تَمْنَعُ حَبَّهَا أَنْ يَحْصِدَا
فَجَعَلَهُ الْمُحَقِّقُ مِنَ الْبَحْرِ الطَّوِيلِ، والصواب أنه من البحر الكامل.

● وجعل المحقق بيت الشعر⁽²⁾:

إِذَا مَا أَتَيْتُ بَنِي مَالِكِ

فَسَلِّمْ عَلَى أَيْهَمِ أَفْضَلِ

من بحر الخفيف، وكذلك جعله محقق الهمع⁽³⁾، والصواب أنه من المتقارب.

● وعكسه قول الشاعر⁽⁴⁾:

وَمَا شَتَّاءُ خَرْقَاءَ وَاهِيَةِ الْكُلَى

سَقَى بِهَمَا سَاقٍ وَلَمَّا تَبَلَّ

إِذْ جَعَلَهُ الْمُحَقِّقُ مِنَ الْكَامِلِ، وهو من الطويل.

2. أخطاء في الصبغ:

(1) ابن التحاس: التعليقة على المقرب 108

(2) ابن التحاس: المرجع السابق 103

(3) السيوطي: همعاها مع 1/ 291.

(4) ابن التحاس: مرجع سابق 123

يكاد يكون معيار المفاضلة بين محقق وآخر، ما يُحسنه من ضبط بالحركات لنصّ التراثي. لما يعتور المخطوط العربيّ، في أكثره، من انتفاء الضبط والتشكيل. أو ما يعتوره من ضبط غير سليم بيد جهلة السّاخ. فإن كان من واجبات المحقّق ضبط كل ما يُشكّل من كلام المؤلف، إضافة إلى ضبط الآيات القرآنية، والأحاديث النبويّة، والأمثال، فإنّه من الواجب، فضلا عما سبق ذكره، أن تُضبط الأبيات الشعرية؛ باختلاف ضبطها عما رويت قد يؤدي إلى خلل في الوزن، أو انتفاء الشاهد النحويّ الذي من أجله أُورِدَ. وقد يؤدي إلى فسادٍ في المعنى.

- وقد وقع بعض محققي التراث ببعض الأخطاء في ضبط الأبيات الشعرية مما أدى إلى خللٍ في الوزن، فقد ورد في تهذيب اللغة للأزهري⁽¹⁾:
وقال الشاعر في تصديق أن الميّت والميّت واحد:

ليس من مات فاستراح بميّت
إنّما الميّت ميّت الأحياء

وهو بهذه الصورة، بتشديد الياء في "ميّت" الأولى، وتخفيفها في الثانية والثالثة، مضطرب الوزن، وقد ورد صحيحا سليم الوزن على النحو:

ليس من مات فاستراح بميّت
إنّما الميّت ميّت الأحياء (2)

بتخفيف الياء في الأولى والثانية وتشديدها في الثالثة.

(1) الأزهري: تهذيب اللغة للأزهري [باب الناء والميم] 14/ 243.

(2) الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية [موت] 1/ 267.

• وورد في معجم مقاييس اللغة⁽¹⁾:

إذا النَّفْسَاءُ لَمْ تُخْرَسْ بِبِكْرَهَا

طَعَامًا وَلَمْ يُسَكَّتْ بِحِتْرِ فَطِيمُهَا

وهو مُخْتَلِّ الوزن، ويتخرَّج على أنه من الطويل بفتح الفاء في "النَّفْسَاء".

• وأورد محقق تنبيه الألباب⁽²⁾ البيتين على الصورة:

يَتَّقِي اللَّحْنَ إِذَا يَقْرُوهُ وَهـ

و لا يدري وفي اللحن وقع

يلزم الذنب الذي أقرأه وهـ

و لا ذنب له فيما اتبع

وهو خطأ في ضبط الضمير "هو"، أدى به إلى قسمة مغلوطة للصدر والعجز، وصوابه:

يَتَّقِي اللَّحْنَ إِذَا يَقْرُوهُ

وهو لا يدري وفي اللحن وقع

يلزم الذنب الذي أقرأه

وهو لا ذنب له فيما اتبع

وَيُخْرَجُ عَلَى أَنَّهُ مِنَ الرَّمَلِ.

(1) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة 2/ 167.

(2) ابن السراج الشنتريني: تنبيه الألباب على فضائل الإعراب 49.

• أورد محقق معجم "المحكم" قول الراعي⁽¹⁾:

تَبَصَّرَ خَلِيلِيَّ هل ترى من ظعائن

تَحْمَلْنَ من وادي العناق وَتَهْمَدِ

بتشديد الياء من "خليلي" باعتبارها مثنى، وهو بهذه الصورة مختل الوزن، والصواب أن تُضبط: "خَلِيلِيَّ" بسكون ياء المتكلم، فيُخَرَّج على أنه من الطويل.

• وجاء في قواعد المطارحة⁽²⁾:

"أنشد المبرد في الكامل:

يا جَعْفَرُ يا جَعْفَرُ يا جَعْفَرُ

إذ ضبط المحقق النادى العَلَم بالضم، كما هو معهود عند النحاة. وبصنيعه هذا أدخل زحاف "الكف"، الذي هو حذف السابع الساكن، تفعيلة "مستفعِلن"، والكف فيه مُمتنع؛ إذ بدخوله تفعيلة "مستفعِلن" لتصبح "مستفعِل" يكون قد دخل على الوند المجموع، وهذا مُمتنع؛ لأنَّ الزحاف مُختصُّ بالأسباب، ولا يدخل الأوتاد، والصواب أن يُضبط البيت على النحو:

يا جَعْفَرُ يا جَعْفَرُ يا جَعْفَرُ

3. أخطاء في تقسيم الصدر والعجز.

أورد محقق كتاب التعليقة⁽³⁾ بيت الشعر على الصورة:

(1) ابن سيده: احكم واخط الأعظم 224/1.

(2) ابن إياز: قواعد المطارحة 21.

(3) ابن النحاس: مرجع سابق 75

هَجَوْتُ زَبَانَ ثُمَّ جِئْتُ مُعْتَذِرًا مِنْ

هَجْوِ زَبَانٍ لَمْ تَهْجُو وَلَمْ تَدْعِ

فالبيت غير مستقيم الوزن بصورته تلك، فهو من بحر البسيط، بأن تكون "من" في عجز البيت لا صدره:

هَجَوْتُ زَبَانَ ثُمَّ جِئْتُ مُعْتَذِرًا

مِنْ هَجْوِ زَبَانٍ لَمْ تَهْجُو وَلَمْ تَدْعِ

حتى يستقيم الوزن. وورد فيه، أيضا⁽¹⁾:

فَلَوْ وَلِدْتُ قُفَيْرَةً جَرَوْ

كَلْبَسُ بَذَلِكِ الْجُرُ الْكِلَابَا

والبيت بهذه الصورة مختل الوزن، وصوابه:

فَلَوْ وَلِدْتُ قُفَيْرَةً جَرَوْ كَلْبِ

لَسُبُّ بَذَلِكِ الْجُرُ الْكِلَابَا

● جاء في قواعد المطارحة⁽²⁾ بيت الأعشى:

وَأَرْجُنُ بِالرَّيْفِ حَتَّى يُقَا

لَ أَلَا طَالَ بِالرَّيْفِ مَا قَدْ رَجَنُ

⁽¹⁾ ابن النحاس: مرجع سابق 136.

⁽²⁾ ابن إياز: مرجع سابق 160

أقول، إنَّ المتأمل في البيت الذي أورده المحقق على هذه الصورة، إنَّه ليرى خلا في الوزن، ولا يستقيم الوزن فيها إلا بجعل اللام من "يقال" في صدر البيت لا في عجزه على النحو:

وَأَرْجَنُ بِالرَّيْفِ حَتَّى يُقَالَ
أَلَا طَالَ بِالرَّيْفِ مَا قَدْ رَجَنُ

وذكر المحقق في الحاشية⁽¹⁾ بأن البيت يروى في ديوان الأعشى بتحقيق محمد محمد حسين، هكذا:

وَأَشْرَبُ بِالرَّيْفِ حَتَّى يُقَالَ
لَ أَلَا طَالَ بِالرَّيْفِ مَا قَدْ دَجَنُ

وهو بهذه الرواية التي ذكرها المحقق، على أنَّها في الديوان، غير مستقيمة الوزن، وفي الحقيقة إنَّ الرواية الواردة في ديوان الأعشى بتحقيق محمد محمد حسين⁽²⁾:

وَأَشْرَبُ بِالرَّيْفِ حَتَّى يُقَالَ
لَ قَدْ طَالَ بِالرَّيْفِ مَا قَدْ دَجَنُ

وهي مستقيمة الوزن.

4. أخطاء في زيادة بعض الأحرف والكلمات.

(1) انظر الحاشية رقم 3 صفحة 159.

(2) ابن إياز: مرجع سابق 67.

- ورد في قواعد المطارحة⁽¹⁾:

كَمْ شَاقَتْ بِي إِنْ أَنَاهَكَ

تُ وَقَائِلُ لِلَّهِ دَرُهُ

وهو مضطرب الوزن، وصوابه:

كَمْ شَاقَتْ بِي إِنْ هَلَكْ

تُ وَقَائِلُ لِلَّهِ دَرُهُ

بحذف "أنا".

5. أخطاء في إنقاص بعض الكلمات:

- ورد بيت الشعّر على النحو⁽²⁾:

كَأَنَّ فَاهَا عَبَقَرٌ بَارِدٌ

أَوْ رِيحٌ رَوْشٌ مَسَّهُ تَنْقَاحٌ

ولو كان المحقق على دراية بعلم العروض لأدرك أن البيت وقع فيه نقص من آخره، والبيت⁽³⁾ في مجمع الأمثال، وهو من الرجز:

كَأَنَّ فَاهَا عَبَقَرِيٌّ بَارِدٌ

أَوْ رِيحٌ رَوْضٌ مَسَّهُ تَنْضَاحٌ رَكٌّ

- جاء في معجم مقاييس اللغة⁽⁴⁾:

(1) ابن إياز: مرجع سابق 384.

(2) أبو الحسن العروسي: كتاب في العروض 35.

(3) الميداني: مجمع الأمثال 1/ 117.

فإيّاكم وحيّة بطنٍ وادٍ
 هموزَ النَّابِ لكم بَسِيٍّ
 وصوابه بإضافة "ليس" في عجز البيت، كما في الديوان:⁽²⁾

فإيّاكم وحيّة بطنٍ وادٍ
 هموزَ النَّابِ ليس لكم بَسِيٍّ
 6. سوء القراءة الخطأ:

- جاء في معجم مقاييس اللغة⁽³⁾:
 وقال في الأمي:

إذا تبارينَ معا كالأميِّ
 في سببٍ مُطَرِّدٍ القتامُ
 وهو من بحر الرجز، مضطرب الوزن، وصوابه:

إذا تبارينَ معا كالأمي
 في سببٍ مُطَرِّدٍ القتامِ
 والآم جمع لكلمة أمة، والأمة تجمع، أيضا على إماء⁽⁴⁾.

(1) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة/3/112.

(2) ديوان الخطبة 38، وفيه: "حديّة النَّابِ ليس"

(3) ابن فارس: مرجع سابق/1/136.

(4) الفراهيدي، الخليل بن أحمد: معجم العين 8/ 432.

وضبط محقق معجم المقاييس القافية بالتسكين، والصواب أن تكون بالكسر كما في معجم "العين".

- ورد في كتاب القوافي للإربلي⁽¹⁾ في معرض حديثه عن البيت:

ذَعَرْنَا بِهِ الْوَحْشَ فِي سِرْبِهِ

فَأَصْمَتَهُ مِنَّا رُومَةُ ثَعْلٍ

قوله: "فالبيت من الضرب الثالث من المتقارب، وعروضه وضربه مقصوران".

وحين النظر في عروض البيت (هي)، وضربه (ثَعْلٍ) نجد ههما عى وزن (فعو)، بحذف السبب الخفيف من تفعيلة (فعولن)، وهذا يعنى أنه أصابهما حذف لا قصر، وهذا يعنى أن ما أورده المحقق تصحيف وصوابه: وعروضه وضربه مخدوفان.

- ورد فيه، أيضا⁽²⁾: "واعلم أن المترادف لا يقع في القوافي المقيدة" وهذا خطأ، وصوابه: "واعلم أن المترادف لا يقع إلا في القوافي المقيدة". أو قد يكون صوابه: "واعلم أن المترادف لا يقع في القوافي المطلقة".

7. أخطاء في القافية:

- ورد في معجم شمس العلوم (3):
"الكنهور: قِطْع من السَّحَابِ غِلاظ عِظَام كالجبال، الواحدة كَنَهْوَرَة بالهاء. قال:

كَنْهَوْرٌ مِنْ أَعْقَابِ السُّمَيِّ

(1) الإربلي السليماني: القوافي 94

(2) الإربلي السليماني: المرجع السابق 103

(3) 5911.

الأصل في "السُمِّي" أن تكون مُشدّدة كما ضبطها المُحقّق، ولكن إبقائها على التشديد يولّد خللاً في الوزن، فوجب أن تخفف من أجل القافية.

وإذا كان من دافع لهذا البحث، الذي يخلص فيه الباحث إلى أنّ علم العروض عدّة أساسيّة للمشتغل بتحقيق التراث وأداة من أدواته، فإنّما الدافع هو أن يحرز المحقّق ثقافة عروضيّة تُمكنه من قراءة النصوص الشعرية، وكذلك العروضية وضبطهما. ومعالجة ما يعتريهما من أخطاء قد تكون علقت بهما بسبب جهل من الناسخ. أو سوء خطه، أو ما اعترى المخطوط من عوادي الزمن، وعدم حُسن تصرف المحقّق أو جهله في أحيان أخرى.

المصادر والمراجع:

1. الإربليّ السليمانيّ، علي بن عثمان، أبو الحسن [-670هـ]: القوافي، دراسة وتحقيق عبد الغنسن القحطانيّ، الشركة العربية للنشر والترزيع، القاهرة، 1997م.
2. الأزهرّي، محمد بن أحمد، أبو منصور [-370هـ]: قذيب اللغة، تحقيق يعقوب عبد النبي، ومراجعة الأستاذ محمد علي النجار، ج14، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب، القاهرة، د.ت.
3. الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله، أبو البركات [-577]: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة النار، الزرقاء، ط3، 1985م.
4. ابن إياز. جمال الدين الحسين بن بدر بن إياز النحويّ، أبو عبد الله [-681هـ]: قواعد المطارحة، تحقيق وتعليق عبد الله بن عمر الحاج إبراهيم، مكتبة العيكان، الرياض، وعمادة البحث العلمي. جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، الظهران، ط1، 2011م.
5. الخطيّة. جروول بن أوس، أبو مليكة: ديوان الخطيّة، بشرح ابن السكيت والسكريّ والسجستانيّ، تحقيق نعمان أمين طه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1958م.
6. ابن جني، عثمان بن جني، أبو الفتح: سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، ط1، 1985م.

7. الجوهري، إسماعيل بن حماد [-393هـ]: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 4، 1990م.
8. أبو الحسن العروسي: الجامع في العروض، تحقيق زهير غازي زاهد، وهلال ناجي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1996م.
9. أبو الحسن العروسي: كتاب في العروض، تحقيق جعفر ماجد، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م.
10. الحصري القيرواني، إبراهيم بن علي، أبو إسحاق [-453هـ]: زهر الآداب وثمر الألباب، قدم له وضبطه وشرحه ووضع فهرسه صلاح الدين الهوارى، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2001م.
11. الزنجاني، عبد الوهاب بن إبراهيم الخزرجي [660هـ]: معيان النظر في علوم الأشعار، تحقيق محمد علي رزق الحفاجي، دار المعارف، القاهرة، 1991م.
12. ابن السراج البغدادي، محمد بن السري بن سهل، أبو بكر [316هـ]: الأصول في النحو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1996م.
13. ابن السراج الشنبري، محمد بن عبد الملك، أبو بكر [550هـ]: تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، دراسة وتحقيق عبد الفتاح السيد سليم، مجلة عالم الكتب، المجلد التاسع، العدد الأول، فبراير، 1988، ص ص (44-58).
14. سيويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، أبو بشر [-180هـ]: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد إبراهيم، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م.
15. ابن سيده، علي بن إسماعيل، أبو الحسن [-458هـ]: الصحاح، تحقيق عبد الحميد هندawi، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
16. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر [-911هـ]: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد الجاوي، مكتبة دار التراث، ط3.
17. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر [-911هـ]: هج الموامع في شرح جمع الجوامع، الجزء الأول، بتحقيق عبد السلام هارون، وعبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، 1992م.
18. صاحب بن عباد، إسماعيل بن عباد بن عباس، أبو القاسم [-385هـ]: الإقناع في العروض وتخريج القوافي، تحقيق إبراهيم محمد الإدكاوي، مطبعة التضامن، القاهرة، 1986م.

19. الطناحي، محمود: مقالات في اللغة والأدب، دراسات وبحوث، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002م.
20. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين [-395هـ]: معجم مقاييس اللغة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1979م.
21. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن [-175هـ]: معجم العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ت.
22. القفطي، جمال الدين علي بن يوسف: إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، 1950م.
23. المبرد، محمد بن يزيد، أبو العباس [-285هـ]: الكامل، حققه وعلّق عليه وصنع فهرسه محمد أحمد الدائي، مؤسسة الرسالة، ط2، 1992م.
24. الميداني أحمد بن محمد بن أحمد، أبو الفضل [-518هـ]: مجمع الأمثال، حققه وفصله وضبط غرائبه، وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
25. أبو النجم العجلي، الفضل بن قدامة [-130هـ]: ديوان أبي النجم العجلي، جمعه وشرحه وحققه محمد أديب عبد الواحد جبران، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 2006م.
26. ابن النحاس، بهاء الدين محمد بن إبراهيم الحلبي، أبو عبد الله [-698هـ]: التعليقة على المقرب، شرح العلامة ابن النحاس على مقرب ابن عصفور في علم النحو، تحقيق جميل عبد الله عريضة، سلسلة كتاب الشهر، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ط1، 2004م.
27. الحميري، نشوان بن سعيد [-573هـ]: معجم شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين العمري، ومظهر الآرياني، ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط1، 1999م.
28. النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن محمد [-733هـ]: نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط2، 2007م.

1. العك :خالد عبد الرحمان العك، أصول التفسير وقواعده دار النفائس، بيروت، لبنان طبعة (1406هـ - 1986م).
2. الفيروزآبادي : محمد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيظ، دار المعرفة بيروت، لبنان (بدون تاريخ)
3. القـراني : شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القـراني (ت 684هـ)، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، حققه طه عبد الرؤوف سعد - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع -القاهرة -بيروت (1973م)
4. محب الله بن عبد الشكور (ت 1119هـ)، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت لعبد العلي الأنصاري، بهامش المستصفى للغزالي، دار الكتب العلمية -بيروت
5. صبري المتولي، منهج ابن تيمية في تغير القرآن الكريم، كلية الآداب - جامعة القاهرة - عالم الكتب (1401هـ - 1981م)
6. الغـزالي : أبو حامد الغزالي (ت 606هـ)، المستصفى - دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
7. الشاطبي : أبو إسحاق، الموافقات في أصول الأحكام .
8. الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروزآبادي الشافعي (ت 476هـ)، اللمع في أصول الفقه، الطبعة الثالثة، مطبعة الحلبي، مصر (1377هـ / 1957م) .



قضايا الجملة بين اللغويين القدماء والحديثين

الدكتورة فاطمة جنحدم

كلية الآداب واللغات - جامعة الأغواط - الجزائر

تمهيد:

ارتبطت دراسة الجملة في النحو العربي بمجال محدد وفترة زمنية معينة هي عصر الاحتجاج. وهذه الفترة تشمل العصر الجاهلي كله، وتمتد حتى حوالي منتصف القرن الثاني الهجري. وفي هذه الفترة وضع النحاة وجامعو اللغة قواعد اللغة، تمثلت في تحديدهم لقبائل التي يأخذون عنها، وشروطا لمن يجوز الاحتجاج بلغتهم، وهذا التحديد الذي فرضوه على الزمان والمكان كان بسبب حرصهم على اللغة من أن يدخلها النحن والخطأ الذي يشوهها، والهدف الأسمى الذي كان وراء هذا التحديد هو حرصهم وحشيتهم على لغة القرآن الكريم - إن ظل باب الاحتجاج مفتوحاً - أن تبعد اللغة المتعد لها عن لغته، وبهذا المسلك يعترف النحاة العرب القدامى بأن اللغة تتغير في تراكيبها ومفرداتها ودلالة ألفاظها ⁽¹⁾ وما دام النحو دراسة للعلاقات التي تربط بين الكمّات في الجملة وبيان وظائفها في منتهاه هو لبّ الدراسات اللغوية على اعتبار أنه قب الأنظمة اللغوية جميعاً، فهو يصل بين الأصوات والمعاني، وهو القوة المحركة التي تسمح لنا بالتكلم وفهم منات الجمل الجديدة كل يوم، والنحو هو الذي يمد الجملة

(1) د. محمد حماسة عبد اللطيف ، بناء الجملة العربية ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة 2003 ، ص 20.

معناها الأساسي، ويحدد لها عناصر هذا المعنى بتفسيره للعلاقات القائمة في اللغة بين نظام الأصوات ونظام الدلالات⁽¹⁾.

والنحو دراسة الجملة، وهذا التعبير البسيط أي دراسة الجملة هو غاية الدرس اللغوي كله لاشك، لأن اللغة الإنسانية لا تكون لغة لها معنى إلا إذا كانت موضوعة في جمل، ونحن نفكر بجمل كما يقولون، لهذا فأغلب دارسي علم اللغة يؤكدون أن مستويات اللغة الثلاثة: الصوت والصرف والتركيب هي في حقيقة الأمر في خدمة البحث الدلالي فكل دراسة لغوية في النهاية تهتم ببيان المعنى والكشف عنه، وما دامت الجملة موضوع بحثنا استلزم علينا معرفة ما الجملة؟ ما أقسامها؟ كيف نظر النحاة إلى الجملة في القدم؟ هل لاقت اهتماماً ودرسها غير النحاة من علماء الأصول وعلماء البلاغة؟ كيف نظر المحدثون إليها...

مفهوم الجملة:

اختلف النحاة في تعريف الجملة واختلط عليهم مفهومها بمفهوم الكلام والقول، واتجهوا في ذلك اتجاهات مختلفة:

الاتجاه الأول: وحد أصحابه بين المفهومين (الجملة والكلام) مثلاً هو

الشأن عند ابن جني والزمخشري وابن يعيش والجرجاني إذ تتفق تعريفاتهم للجملة على أنها انضمام كلمتين في تركيب إسنادي، واشتروطوا فيه الإفادة والاستغناء⁽²⁾

(1) د. عاطف مذكور ، علم اللغة بين القديم والحديث ، دار الثقافة ، القاهرة 1986، ص 173 ، 176.

(2) أبو الفتح عثمان بن جني ، الخصائص ، تحقيق: محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ،

1952 ، 1956 ، ج1/ 17 انظر:

ويعرف ابن جني الكلام بقوله هو " كل لفظ مستقل بنفسه مفيد لعناه وهو الذي يسميه النحاة الجملة" (1)

ويذهب الزمخشري إلى القول بالترادف بين مصطلحي الجملة والكلام قائلاً: " الكلام هو المركب من كلمتين أسندت إحداهما للأخرى، وذلك لا يتأتى إلا في اسمين كقولك: زيد أخوك، وبشر صاحبك، أوفي فعل واسم نحو ضُرب زيد، وانطلق بكر، ويسمى جملة" (2)

وأيده في هذا شارح كتابه - ابن يعيش - قائلاً: " اعلم أن الكلام عند النحويين عبارة عن كل لفظ مستقل بنفسه مفيد لعناه ويسمى الجملة" (3)

وأما الاتجاه الثاني، فهو يفرض ترادف المصطلحين ويفرق بينهما ويعد الجملة أعم من الكلام إذ شرطه الإفادة بخلافها (4) "... ذلك لأن الإسناد الذي يوجد في الجملة قد يكون أصلياً في تركيب مقصود لذاته، أو أصلياً في تركيب غير

أبر القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري ، الفصل في صناعة الإعراب ، تقديم إميل بديع يعقوب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1420 هـ 1999م ، ص 33.

(1) الخصائص، ج 1/17.

(2) شرح المفصل، ج 1/20.

(3) شرح المفصل: ج 1/20.

(4) جمال الدين عبد الله بن هشام الأنصاري ، معني اللبيب عن كتب الأعاريب ، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ، مراجعة سعيد الأفغاني ، دار الفكر ، الطبعة السادسة بيروت 1985 ، ص 490.

مقصود لذاته. وأما الإسناد في الكلام، فلا بد أن يكون أصلياً في تركيب مقصود لذاته فحسب" (1)

وجاء عن الرضي (640 هـ) أن كل كلام جملة ولا ينعكس ذلك، وهذا يفرق بين الكلام والجملة بقوله "والفرق بين الجملة والكلام أن الجملة ما تضمنت الإسناد الأصلي سواء كانت مقصودة لذاتها أولاً كالجملة التي هي خبر المبتدأ أو سائر ما ذكر من الجمل فيخرج المصدر وإسم الفاعل والمفعول والصيغة المشبهة والظرف مع ما أسندت إليه والكلام ما تضمن الإسناد الأصلي وكان مقصوداً لذاته فكل كلام جملة ولا ينعكس" (2) فقوله هذا يعني لا تكون كل جملة كلاماً ذلك أن الجملة أعم من الكلام، فكلاهما يتضمن الإسناد الأصلي ثم ينضاف قيد إلى الإسناد الأصلي في الكلام يخصه ولا تشركه الجملة في هذا التقييد (3)

وجاء ابن هشام - أيضاً - مخالفاً لمن قال بالترادف بين مصطحي الجملة والكلام، ويتفق في رأيه مع الرضي ويزيد كلامه وضوحاً قائلاً: "الكلام هو القول

(1) انظر بناء الجملة العربية 24، ويضرب لنا مثلاً في قوله تعالى (والله خلق كل دابة من ماء) النور: 45، يرى أن فيها نوعين من الإسناد أحدهما أصلي مقصود لذاته وهو ذلك الذي يبين لفظ الجلالة المبتدأ، والخبر وهو جملة "خلق كل دابة من ماء"، والآخر أصلي ولكنه في تركيب غير مقصود لذاته، وهو الذي يبين الفعل "خلق" والضمير المستتر فيه، والفعل وفاعله معاً خبر المبتدأ، فالآية على هذا يمكن أن يقال عنها إنها كلام لأنها تضمنت إسناداً أصلياً مقصوداً لذاته، ويمكن أن يقال عنها إنها جملة لأنها تضمنت إسناداً أصلياً، وأما جملة الخبر "خلق كل دابة من ماء" فلا يقال عنها إنها "كلام" لأن الإسناد فيها غير مقصود لذاته، بل يقال عنها إنها جملة فحسب.

(2) جمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر بن الحاجب، الكافية في النحو، شرح رضي الدين الاسترأبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1405هـ، 1985م، ج 8/1.

(3) انظر بناء الجملة العربية، ص 25.

المفيد بالقصد والمراد بالمفيد، ما دل على معنى يحسن السكوت عليه، والجملة عبارة عن الفعل وفاعله، كقام زيد، والمبتدأ وخبره "زيد قائم" وبهذا يظهر لك أنهما ليسا بمترادفين كما يتوهمه كثير من الناس، والصواب أنها أعم منه إذ شرطه الإفادة بخلافها ولهذا تسميهم يقولون جملة الشرط، وجملة الجواب وجملة الصلة وكل ذلك ليس مفيداً فليس بكلام" ⁽¹⁾ فالجملة - إذن - عند ابن هشام تقوم على فكرة الإسناد والجملة عنده تتكون من مسند ومسند إليه أي الفعل والفاعل أوالمبتدأ والخبر أو ما كان بمنزلة أحدهما من نحو: ضرب اللص، وأقائم الزيدان، وكان زيد قائماً، وظننته قائماً.

والكلام عنده أخص من الجملة وليس مرادفاً لها، ألا ترى أن "إن قام زيد" من قولك "إن قام زيد قام عمرو" يسمى جملة ولا يسمى كلاماً إذ لا يحسن السكوت عليه ⁽²⁾ واعترض السيوطي (911هـ) على قول ابن هشام وجاء مخالفاً له في جملة الشرط وجملة الجواب وجملة الصلة قائلاً: "وأما إطلاق الجملة على ما ذكر من الواقعة شرطاً أو جواباً أو صلة، فإطلاق مجازي لأن كلا منهما كان جملة قبل، فأطلقت الجملة عليه باعتبار ما كان كإطلاق اليتامى على البالغين نظراً إلى أنهم كانوا كذلك" ⁽³⁾

⁽¹⁾ مغني اللبيب، ص 490.

⁽²⁾ السابق: ص 490.

⁽³⁾ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ، همع الموامع في شرح جمع الجوامع ، تحقيق د. أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1418/1992 ، ج 1/37.

وخلاصة القول: أن الكلام أعم من الجملة، ولا يتم الكلام إلا بتآلف عدد من الجمل للوصول إلى معنى أعم مما في الجملة وأمثل - وهذا ما ذهب إليه السيوطي - إذ حدّد الجملة هو حدّد الكلام، والجملة هي ما كان من الألفاظ قائما برأسه مفيداً لمعنى يحسن السكوت عليه، فقام زيد جملة، وزيد مجتهد جملة، وصه جملة.. وأخاك أخاك جملة وإن تدرس تنجح جملة .. وذلك لأن كل مجموعة مما سبق تؤدي بلبنائها كلها معنى يحسن السكوت عليه، ولو نقصت لبنة واحدة لاختل المعنى⁽¹⁾

وجاء في تعريف د. إبراهيم أنيس للجملة قوله " إن الجملة في أقصر صورها هي أقل قدر من الكلام يفيد السامع معنى مستقلاً بنفسه، سواء تركب هذا القدر من كلمة واحدة أو أكثر"⁽²⁾ ونجد مثل هذا المعنى عند فندريس في كتابه "اللغة" يقول: " وبعض الجمل تتكون من كلمة واحدة مثل: تعال، صه، لا، وكل واحدة من هذه تؤدي معنى كاملاً ينتهي بنفسه"⁽³⁾

وقد سبق ابن جني كلا من إبراهيم أنيس وفندريس إلى مثل هذا القول في خصائصه، قائلاً: " فكل لفظ استقل بنفسه وجنيت منه ثمرة معناه، فهو كلام"⁽⁴⁾

(1) د. خليل أحمد عمارة، في نحو اللغة وتراكيبها، جدة، عالم المعرفة للنشر والتوزيع 1404هـ ، 1984م، ص 77.

(2) د. إبراهيم أنيس ، من أسرار اللغة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة 1996 ، ص 260-261.

(3) فندريس ، اللغة ، ترجمة الأستاذ عبد الحميد الدواخلي والدكتور محمد القصاص ، الأنجلو المصرية، ص 101.

(4) الخصائص، ج 1/17.

ومن أمثلته التي ساقها تراكيب مختلفة نحو: زيد أخوك، وضُرب سعيد، ومه، ورويداً، وأفٍ ..

خلاصة القول في هذا وما دار من كلام عن مصطلحي (الجملة والكلام) ما يأتي:

1- لم يعرف سيبويه مصطلح "الجملة" ولم يرد في كتابه إلا بالمعنى اللغوي⁽¹⁾ فسيبويه كان يعنى بالتمثيل وبوصف التراكيب في أغلب الأحيان يقول " وتقول كل رجل يأتيك فاضرب نصب، لأن يأتيك هنا صفة، فكأنك قلت: كل رجل صالح اضرب، فإن قلت أيهم جاءك فاضرب رفعته لأن جعل جاءك في موضع الخبر"⁽²⁾

جاء في كلام سيبويه جملتان: الأولى وقعت نعتاً والثانية وقعت خبراً لكنه لم يذكر أنهما جملة وكان يستخدم مصطلح الكلام استخداماً متعدد المعاني، وأحد هذه المعاني الجملة.

2- ظهور المصطلحين (الجملة والكلام) واستخدامهما مترادفين للدلالة على شيء واحد بعينه إذ هو اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها، والقول بالترادف نسب إلى سيبويه أيضاً لكن استنتاجاً⁽³⁾.

3- كان استخدام مصطلح الكلام غالباً أكثر من استخدام مصطلح الجملة، بوصفه أخص منها:

(¹) أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه ، الكتاب ، القاهرة ، المطبعة الأميرية ببولاق، 1317هـ، ج3/ 119، وانظر: مدخل إلى دراسة الجملة العربية، ص 140.

(²) الكتاب، ج1/ 136.

(³) بناء الجملة العربية، ص 31.

لأن الجملة عند من يرى ذلك هي ما تضمنت الإسناد الأصلي "الفعل والفاعل" أو "المبتدأ والخبر" سواء أكان هذا الإسناد مقصوداً لذاته أم لا. أما الكلام فهو ما تضمن الإسناد الأصلي وكان مقصوداً لذاته، وبهذا يكون الكلام أخص من الجملة والجملة أعم من الكلام.

4- في العصر الحاضر غلب استخدام مصطلح الجملة ونظر إليها بوصفها الحنية الحية لجسم اللغة عندما تبرز إلى حيز الوجود⁽¹⁾ فالكلام عمل واللغة حدود هذا العمل والكلام نشاط واللغة قواعد هذا النشاط .. فاللغة إذن نظام والكلام أداء نشاطي طبقاً لصور صوتية ذهنية والكلام تطبيق صوتي ومجهود عضوي حركي تنتج عنه أصوات لغوية معينة⁽²⁾

أقسام الجملة

كل كلمة يبدأ بها التركيب، إما أن تكون اسماً أو ظرفاً أو حرفاً وبناء على فكرة الإسناد، قسمت الجملة إلى قسمين:

القسم الأول: الجملة الاسمية هي التي وقع في صدرها اسم صريح مرفوع

نحو: عمر شجاعٌ أو اسم فعل نحو هيهات العقيق أو اسم رافع لمكتف به نحو: أقائم

⁽¹⁾ بناء الجملة العربية، ص 31.

⁽²⁾ د. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية 1979، ص 32.. وانظر مناهج البحث في اللغة: الأنجلو المصرية 1955، ص 30 إلى 56، وانظر: بناء الجملة العربية ص 31.

الرجلان، أو مؤول في محل رفع نحو قوله تعالى ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾⁽¹⁾ أي والصوم خير لكم.

القسم الثاني: الجملة الفعلية وهي التي وقع في صدرها فعل تاما كان أم ناقصا متصرفاً أم جامداً مبنيا للفاعل أم للمفعول

ما نستنتجه من هذا التقسيم أن النحاة اعتمدوا في تقسيمهم للجملة على الشكل دون النظر إلى المعنى، فكان من نتاج هذا التقسيم:

- عدم وضوح الإطار الذي تنظم فيه الجملة.

- الخلط الواضح في إدراج بعض التراكيب اللغوية فحصرت في الإسمية أو في الفعلية دون تقبلها وعلى سبيل المثال جملة "هيهات العقيق" فهيهات اسم فعل ورغم هذا يجلدها جملة اسمية مع أنها لا تقبل علامات الاسم ولا علامات الفعل، ولا تشير إلى حدث أو زمن ولا علاقة إسنادية بينها وبين الاسم الذي يليها⁽²⁾

- في هذا التقسيم يأتي تحديد الجملة من حيث عدد العناصر المشتركة في تكوينها والمتبوع لأمثلة النحاة التي وضعوها لهذه التقسيمات يجدها تخرج عن الخصائص والعلامات التي وضعوها لها، فهناك الكثير من الجمل التي صدرها اسم لكنهم أدرجوها في الجملة الفعلية وأخرى اسمية صنفوها فعلية ولا فعل في صدرها: كالنداء والشرط والقسم عدوها فعلية بتقدير فعل محذوف في صدر الجملة فمثلاً جملة النداء: يا فاطمة جملة فعلية، وهذا مبني على تقدير أدعو فاطمة، أو أنادي

(1) البقرة: 183.

(2) انظر في نحو اللغة وتراكيبها، ص 81.

فاطمة.. ومثله أيضاً جملة الشرط في نحو قوله تعالى ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾⁽¹⁾ في نظر النحاة هذه الجملة فعلية بناءً على أن أدوات الشرط مختصة بالجملة الفعلية وقدروا في هذا إذا انشقت السماء انشقت ..

وعدوا أيضاً جملة القسم جملة فعلية كما في قوله تعالى ﴿وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾⁽²⁾ عسى تقدير: أقسم والفجر وهذا كي يتحقق الإسناد⁽³⁾ .

أما ما جاء من جمل اسمية وصنفها النحاة فعلية فنحو قوله تعالى ﴿فَرِيقًا كَذِبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾⁽⁴⁾، وقدروا الجملة كذبتم فريقاً: فعل + فاعل + مفعول به، قدم المفعول به لغرض التوكيد.

ومن الجمل التي صنفها النحاة فعلية رغم أن لا فعل في صدرها والتي يتصدرها حرف مثلاً في قوله تعالى ﴿أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾⁽⁵⁾ وقوله تعالى ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾⁽⁶⁾

ونظر بعض النحاة إلى الجملة الفعلية والجملة الاسمية، باعتبار ما تتصدره، تصدر الكمة التي تعد ركناً رئيسياً في الجملة، أو أن الأصل فيها أن تكون من

(1) الانشقاق: 1.

(2) الفجر: 1.

(3) د. محمد حماسة عبد اللطيف ، العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث ، دار الفكر العربي ، ص

38.

(4) البقرة: 87.

(5) الواقعة: 59.

(6) النازعات: 15.

أركان الجملة، فالاسمية ما كانت مكونة من مبتدأ وخبر، أو ما كان الأصل فيهما المبتدأ والخبر. والفعلية ما كانت من الفعل والفاعل، أو ما كان أصله الفعل والفاعل⁽¹⁾ وعليه نرى استبعاد النحاة لما جاء من حروف وأدوات متقدمة إذ الحروف والأدوات ليست أركاناً رئيسية في الجملة ويهملون ما تقدم من الأسماء، وأنقل هنا رأياً للدكتور خليل عمارة في تقسيم النحاة للجمل يقول: " ترتب على تقسيمات النحاة السابقة وتحديدهم الجملتين الاسمية والفعلية دخول مصطلحات في الدرس الغوي لها صبغة قسرية أدت إلى إيجاد ما يسمى بالإعراب المحلي والتقدير، مثل تقديم الفاعل على الفعل، إذ يقدرون ضميراً في الفعل يعود عليه بأنه فاعل في مثل: " محمد يدرس" فهي اسمية فعلية، والجمل من الفعل والفاعل تكون خبراً لمبتدأ "محمد" وهذا من جراء نظرية العامل التي تقول أن الفاعل لا يتقدم على فعه، وإن تقدم فهو مبتدأ وهذا قول البصريين، مع أن قول الكوفيين في جانب منه صحيح عسى أن محمداً يبقى فاعلاً يتقدم على فعله، والصحيح أن هذا التقدم يكون لغرض التوكيد"⁽²⁾

إن تقسيم النحاة للجملة كان قائماً على أساس شكلي فالاسمية ما صدرت باسم والفعلية ما صدرت بفعل وللجملتين طرفان هما: المسند والمسند إليه (وظرف ثالث هو الإسناد وهو العلاقة التي تربط المسند بالمسند إليه) ولا يمكن الاستغناء عن أحدهما في الجملة، وعندما وقف النحاة أمام جمل لا يتضح فيها المسند والمسند إليه لجأوا إلى التقدير كي يستوفوا طرفي الإسناد في الجملة، وذكر المخزومي أن الجملة

(1) أبو العباس محمد بن يزيد المرد: المقتضب، تحقيق الشيخ محمد عبد الخالق عزيمة. القاهرة.

1386هـ، ج4/128، وانظر مغني اللبيب ص 492.

(2) مجلة العلوم الإنسانية مجلد 2، عدد 8، سنة 1982، رأي في بعض أنماط التركيب الجملي ص 62.

قد تخو من المسند إليه لفظاً أو من المسند لوضوحه وسهولة تقديره، ويؤيد هذا الرأي إبراهيم السامرائي بقوله: " ولن نخرج في بحثنا في مسألة الجملة عن الإسناد. فالجملة كيفما كانت اسمية أو فعلية قضية إسنادية" (1)

وسيطرت فكرة الإسناد واعتمادها أساساً للجملة جعل الدارسين يقفون أمام عدد من أساليب العربية، خالية من الإسناد كالمذح والذم والنداء والتعجب ..

ويعد هذا التقسيم للجملة إلى اسمية وفعلية، أضاف ابن هشام الجملة الظرفية، وقال الزمخشري: "والجملة على أربعة أضرب: فعلية واسمية وشرطية وظرفية .. " (2) مضيفاً هذا الجملة الشرطية.. وابن يعيش يعارض شيخه قائلاً: "الجملة في الحقيقة ضربان: فعلية واسمية لأن الشرطية في التحقيق مركبة من جمتين فعليتين، الشرط فعل وفاعل، والجزاء فعل وفاعل" (3)

ويذهب البحث مذهب " ابن يعيش" في أن الجملة في الأصل فعلية أو اسمية وما بقي إنما هو أنماط للجملة في ضوء هذين القسمين لا أقسام مستتقة.. وألحق ابن هشام الجملة الشرطية بالجملة الفعلية قائلاً: "وقد زاد الزمخشري وغيره الجملة الشرطية والصواب أنها من قبيل الجملة الفعلية" (4)

وإضافة إلى هذا التقسيم يقسمها ابن هشام تقسيماً آخر فهي عنده قسمان كبير وصغير أما الكبير فهي " الاسمية التي خبرها جملة نحو زيد قام أبوه وزيد

(1) د. إبراهيم السامرائي ، الفعل زمانه وأينته ، بيروت 1980 ، ص 201.

(2) الفصل ص 42، وانظر شرح الفصل ج 1/ 88.

(3) شرح الفصل، ج 1/ 88.

(4) مغني اللبيب ص 492.

أبوه قام، والصغرى هي المبنية على المبتدأ كالجملية المخبر بها في المثالين، وقد تكون الجملة كبرى وصغرى باعتبارين نحو زيد أبوه غلامه منطلق فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لا غير، و"غلامه منطلق" صغرى لا غير لأنها خبر، وأبوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق، وصغرى باعتبار جملة الكلام"⁽¹⁾

وهذا التقسيم إلى صغرى وكبرى " ليس أنواعاً جديدة تضاف إلى نوعي الجملة، لكنه تفريع لهما"⁽²⁾

الجملة عند علماء الأصول:

اتجه اهتمام الأصوليين إلى اللغة ودراساتها، انطلاقاً من اهتمامهم بالنصوص القرآنية الكريمة وبالسنة النبوية الشريفة لاستنباط الأحكام الشرعية فكان عليهم دراسة الأساليب العربية ومفرداتها كي يصلوا إلى فهم النصوص الشرعية فهما صحيحاً سليماً إذ " كان للأصوليين باع طويل في توضيح طرق الاستنباط خصوصاً ما يتعلق بالقواعد اللغوية، فأخذوا يقبلون النظر في لغة الأصول التشريعية متتبعين نشأتها وما يتعلق بتلك النشأة عند كثير من المفكرين - كما تناولوا البحث في الألفاظ ودلالاتها مراعين في ذلك مقاصد التشريع حتى تأتي تلك الدلالة بما يحقق هدفها من مراعاة لمصلحة الناس لإقامة العدل بينهم"⁽³⁾ واهتم الأصوليون بالنحو، وكان من بين المسائل النحوية التي شغلت اهتمامهم البحث في الجملة،

⁽¹⁾ السابق، ص 492.

⁽²⁾ د. مهدي المخزومي : في النحو العربي، نقد وتوجيه ، بيروت 1964 ص .

⁽³⁾ السيد أحمد عبد الغفار: الصور اللغوية عند الأصوليين، شركة مكتبات عكاظ، السعودية، ط1،

1981، ص 100.

وقد ذهبوا إلى القول بالترادف ^(١) بين مصطلحي (الكلام والجملة) كما ذهب القائلون بالترادف من الناحية أن "الجملة والكلام عند الأصوليين مترادفان فالجملة لفظ وضع لإفادة نسبة وهو الكلام، ولا يتألف الكلام إلا من اسمين نحو: زيد قائم أو من اسم وفعل نحو: قام زيد لأن الكلام يتضمن الإسناد، وهو يقتضي مسنداً أو مسنداً إليه" ^(١)

وجاءت الجملة عندهم قسمين: خبرية وإنشائية، فالخبر إما أن يكون صدقاً أو كذباً فالصدق هو المطابق للواقع والكذب غير المطابق ^(٢).

والإنشاء يكون طلبياً وغير طلبي، والجملة الإنشائية تكون موضوعة لما يفهم من كلمات الطلب والتمني .. إلخ " فزيد عالم" جملة خبرية ويدل عليه تجرد الجملة من الأداة، وإذا ما أراد المتكلم التمني أو الترجي أو الاستفادة ألحق الأداة المختصة بأي نوع من الأساليب التي يريدونها كـ (ليت) مثلاً للتمني، فتكون الجملة "ليت زيدا عالم" وتسمى هذه الحالة عند الأصوليين "بوعاء الإسناد" فإذا كان

(١) فخر الدين محمد الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب: ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثالثة، ج 25، 26/1 .

انظر مقدمته، عن حجج الأصوليين القائلين بالترادف بين مصطلحي الكلام والجملة: ج 1/ 25، 26.

(٢) ابن النجار الحنبلي: شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، دار الفكر، دمشق 1980. 1/ 117.

(٣) الشوكاني: محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر (د.ت) ص 44.

الوعاء وعاء التحقق والثبوت فهي جملة خبرية، وإذا كان وعاء الاستفهام أو التمني أو الترجي، فهي جملة إنشائية⁽¹⁾

وقسمت الجملة عندهم أيضاً حسب نوعية أطرافها الإسنادية إلى اسمية وفعلية⁽²⁾ وحددوا دلالة كل منها على نحو ما ذهب إليه النحاة من طبيعة الإسناد.

وقسمت أيضاً إلى ثلاثة أقسام:

3- جملة اسمية ومثلوا لها بـ "البدر طالع"

2- جملة فعلية ومثلوا لها بـ "طلع البدر"

3- جملة مزدوجة⁽³⁾ ومثلوا لها بـ "البدر طلع" على اعتبار أن هذه الجملة

مركبة من جملتين: كبرى وصغرى على حد قولنا "زيد أبوه قائم"⁽³⁾

وهكذا فالجملة عند الأصوليين لاقت عناية واهتماماً، ولم تختلف في كثير عما ذكره النحاة إلا في تفرعات وتسميات جاءت نتيجة خوضهم في جوازات واحتمالات عقلية وخيالية للوصول إلى استنباط الأحكام التشريعية⁽⁴⁾

(1) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين، منشورات وزارة الثقافة، العراق، دار الرشيد. بغداد، ط1، 1980، ص 255.

(2) انظر شرح الكوكب المنير ج1/117.

(3) الجملة المزدوجة فعلية بسند الكوفيين قدم فاعلها للعناية والاهتمام، اسمية عند البصريين وجملة (طلع) فعل وفاعل مستتر خبر.

(3) انظر: البحث النحوي عند الأصوليين ص 255.

(4) عاطف فضل: تركيب الجملة الإنشائية في غريب الحديث، دراسة وصفية تحليلية، عالم الكتب، إربد. الأردن، 2004، ص 37.

الجملة عند علماء البلاغة

قامت دراسات البلاغيين على ما أسموه بعلم المعاني وهو: " تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره" (1)

وكان الأساس في دراستهم لسببين ذكرهما الدكتور أحمد مطوب في كتابه "البحث البلاغي عند العرب" (2)

الأول: معرفة إعجاز القرآن الكريم من جهة ما خصه الله به من جودة السبك، وحسن الوصف وبراعة التركيب ولطف الإيجاز.

السبب الثاني: من أجل الوقوف على أسرار البلاغة والفصاحة في منشور العرب ومنظومه ودرس أهل البلاغة الجملة من جهة التقديم والتأخير والذكر والحذف والفصل والوصل .. وعرفوا الجملة بأنها المركب الذي تتم به الفائدة، فإن قست: إن تأت " ثم سكت" لم يفد، كما لم يفد إذا قلت " زيد" وسكت، فم تذكر اسماً أكثر ولا فعلاً كان منوياً في النفس معلوماً من دليل الحال (3) وارتبط

(1) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، ص 77.

(2) أحمد مطوب: البحث البلاغي عند العرب، سلسلة الموسوعة الصغيرة، منشورات الجاحظ، بغداد،

1982، ص 21-28.

(3) الزمخشري: جاز الله، محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة

1973، ص 89.

مفهوم الجملة بمفهوم الكلام جاء في سر الفصاحة أن الجملة: "ما دلت على معنى يحسن السكوت عليه" ⁽¹⁾

أما الكلام فهو: "ما انتظم من الحروف المسموعة المميزة المتواضع على استعمالها أو هو ما انتظم من كلمتين فصاعداً وأفاد" ⁽²⁾

نستنتج من هذا أنهم يذهبون إلى القول بالترادف بين الجملة والكلام – حالهم في هذا حال فريق من النحاة – فالجملة والكلام عندهم تركيب وفائدة. والفائدة هي تحقيق النظم والنظم هو توحي معاني النحو في التراكيب – ما قال الجرجاني - ⁽³⁾ وهو من أبرز البلاغيين الذين بحثوا الجملة، وجاء بمصطلحات سماها "البناء" و"الترتيب" و"التعليق" وهي التي تؤدي إلى سلامة النظم، فالجرجاني جاء بنظرة أشمل من قول النحاة بالارتباط بين ركني الجملة (أي المسند والمُسند إليه). والكلمة عنده ليست مقبولة أو مردولة لذاها وإنما لمكانتها من الجمل وعلاقتها بما ترتبط به من كلمات، فالأساس عنده الكلمة التي تأخذ وظيفتها في الجملة يقول "إن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلمة مفردة. وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تنبها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ، وما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك

(1) الأمير أبو محمد عبد الله بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت 1982، ص 25.

(2) السابق، ص 54.

(3) أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق الشيخ محمد عبده، والشيخ حمد الشنقيطي ومحمد رشيد رضا، القاهرة 1961، ص .

وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تنقل عليك وتوحشك في موضع آخر" (1) ويقول في موضع آخر تأكيداً وتوضيحاً: "فالألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب، فلو أنك عمدت إلى بيت شعر، أو فصل نثر فعددت كلماته عدداً كيف جاء واتفق، وأبطلت نضده ونظامه الذي بني عليه وفيه أفرغ المعنى وغيرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد كما أفاده، وبنسقه المخصوص أبان المراد، نحو أن نقول في "قفا نبك من ذكرى حبيب ومترل" "مترل قفا ذكرى من نبك وحبيب" أطرخته من كمال البيان إلى مجال الهذيان" (2) خلاصة هذا القول أن الجرجاني يلح على أن تكون الألفاظ في التركيب مرئية وفق ترتيب المعاني في النفس وما الجملة بصورها المختلفة إلا صورة للمعنى القائم في النفس، وتعد نظرية النظم التي أتى بها من القواعد المهمة التي يجب أن يسير عيها النحو العربي بدلاً من ذلك المنهج الذي يهتم بالنواحي الإعرابية ووجوهها التي قد تتسبب في فساد المعنى.

فضم الكلمات بعضها إلى بعض يسمى نظماً (من الناحية اللغوية)، وغاية النحو هي دراسة الجملة أداة الإبلان والإفصاح، وما الجملة إلا تأليف كلمات ونظمها على هيئة مخصوصة وفق قواعد وأحكام تفني بأداء المعاني كما هي في النفس وقول عبد القاهر "ليس النظم شيئاً إلا توخي معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فيما بين معاني الكلم" (3) فإنما يقصد النظم بين الكلم، لأن الكلم

(1) السابق: ص 38.

(2) أساس البلاغة ص 2، 3.

(3) دلائل الإعجاز ص 403.

لا قيمة لها بدون معنى تحمله، ومعاني النحو ليست في حر كات الإعراب من نصب ورفع، بقدر ما هي البحث عن المعنى في الجملة.

وقسمت الجملة عند البلاغيين إلى قسمين: جملة الخبر وجملة الإنشاء⁽¹⁾

فأما الخبر فهو " دال على حصول أمر في الخارج، فإن كان مطابقاً له فهو الصدق وإلا فهو الكذب" ⁽²⁾ وله أضرب وأغراض مفصلة في كتب البلاغة ⁽³⁾

أما الإنشاء فهو: "استدعاء أمر غير حاصل ليحصل" ⁽⁴⁾ وقيل أن الإنشاء لا يحتمل الصدق ولا الكذب لذاته، ولا يصح أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب لعدم تحقق مدلوله في الخارج، وتوقفه على النطق به ⁽⁵⁾

وينقسم الإنشاء إلى قسمين: طلي وغير طلي: فالطلي ما يستزم أويستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب وأنواعه خمسة: الأمر، النهي، الاستفهام، النداء، التمني ومنهم من زاد الترجي ومنهم من أخرج النداء والتمني منها ومنهم من قسمها إلى تسعة أضرب مضيفاً الدعاء والعرض والتحضيض.

أما غير الطلي فهو ما لا يستدعي مطلوباً ليس حاصلاً وقت الطل، ومنه

(1) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، ص 79.

(2) يحيى بن حمزة بن علي العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: دار الكتب العلمية، بيروت ج 3/ 280.

(3) جمال الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، بشرح وتعليق وتنقيح د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الرابعة 1975، ص 92.

(4) الطراز، ج 3/ 280.

(5) عبد السلام هارون: الأساليب الإنشائية في النحو العربي، القاهرة، (د.ت) ص 13.

صاغ المدح والذم والتعجب، وأفعال المقاربة، وصاغ العقود والقسم..

وذهب صاحب مفتاح العلوم إلى أن البلاغيين لا يكادون يلتقون بالاً إلى هذا القسم أي (الإنشاء غير الطلي) لقلة الباحث المتعلقة به ولأن أكثره في الأصل أخبار نقت إلى معنى الإنشاء⁽¹⁾، أما النحاة فيوجهون عناية خاصة إلى معظم أنواع هذا القسم في مختلف أبواب النحو إذا عقدوا لبعضه أبواباً خاصة.

الجملة عند المحدثين:

إن البحث في الجملة هو الأساس في الدراسات اللغوية الحديثة التي تنتهج المنهج الوصفي فتتجه إلى وصف الجملة وتحليلها، وهذا لأهميتها في إظهار المعنى الذي يعد العنصر الرئيسي في دراسة بناء الجملة، والهدف الأساسي للبحث اللغوي المعاصر: يقول د. محمود فهمي حجازي: " إن أهم فرق يميز البحث الحديث في بناء الجملة عن البحث العربي القديم يكمن في أن الجهد العربي دار حول نظرية العامل، بينما يضع البحث الحديث هدفه دراسة التركيب الشكلي لعناصر الجملة وسيلة للتعبير عن معنى، ومن ثم يعد المعنى عنصراً مهماً في دراسة بناء الجملة"⁽²⁾.

وكما كان للنحاة القدماء آراء في الجملة وتعريفاتها وتقسيماتها. كان كذلك لمحدثين مواقف تختلف عن مواقف القدماء سواء من حيث الإضافة أو من حيث التناول والمعالجة وكانت لهم آراء كثيرة في هذا الموضوع إذ الهدف من دراسة الجملة وتصنيفها هو الوصول إلى المعنى الذي يريد المتحدث نقله إلى السامع

(1) مفتاح العلوم ص 78.

(2) د. محمود فهمي حجازي: مدخل إلى علم اللغة المعاصر، دار الثقافة للنشر، القاهرة 1978، ص 67.

ومن أهم آراء المحذنين الذين درسوا الجملة:

1- د. مهدي المخزومي الذي يرى أن تقسيم الجملة يجب أن يستند إلى المسند لا إلى المسند إليه قائلاً: "... يجب أن يستند تقسيم الجملة إلى المسند لا إلى المسند إليه - كما فعل النحاة - لأن أهمية الخبر أو الحديث إنما تقوم على ما يؤديه المسند من وظيفة، وعلى ما للمسند من دلالة" (1)

ويرى د. عبد الرحمن أيوب " أن الجمل العربية نوعان: إسنادية وغير إسنادية والجملة الإسنادية تنحصر في الجمل الاسمية والجمل الفعلية، أما الجمل غير الاسنادية فهي جملة النداء وجملة نعم وبئس وجملة التعجب، وما شابهها، وهذه لا يمكن أن تعد من الجمل الفعلية لمجرد تأويل النحاة لها بعبارات فعلية" (2)

وقدم د. محمد حماسة عبد اللطيف محاولة أخرى لتقسيم الجملة إلى: تامة وإسنادية، وموجزة، وغير إسنادية، مفرعا التامة الإسنادية إلى اسمية، وفعلية، ووصفية والموجزة: إلى اسمية، وفعلية وجوابية. وغير الإسنادية إلى: خالفة وتعجبية، ومدح وذم، وخالفة الصوت، وندائية وتحذيرية (3)

وهو تقسيم يجمع بين معظم الصور التي ذكرها المحذنون في تقسيماتهم للجملة، وبنى د. حماسة تقسيمه للجملة الموجزة على مراعاة نوعية الحذف في التركيب، فإن حذف أحد ركني الإسناد حذفاً جائزاً فالجملة إسنادية، وإن حذف

(1) د. مهدي المخزومي: في النحو العربي قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة 1966 ص 36.

(2) د. عبد الرحمن أيوب، دراسات نقدية في النحو العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، القسم الثاني، ص 129.

(3) انظر العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث ص 78.

حذفاً لازماً فالجملـة موجزة⁽¹⁾ أما د. محمد إبراهيم عبادة فيقدم تصوراً جديداً للجملـة ويقسمها إلى عدة أقسام هي⁽²⁾:

أ- الجملـة البسيطة: وهي التي تتكون من مركب إنسادي واحد يؤدي فكرة مستقلة سواء أبدئ المركب باسم أم بفعل أم بوصف نحو الشمس ساطعة، حضر عمر، أقائم الزيدان.

ب- الجملـة الممتدة: تتكون من مركب إنسادي واحد وما يتبع بعنصريه أو بأحدهما من مفردات أو مركبات غير إنسادية نحو: حضر المدير صباحاً، أقائم أخوك رغبة في الانصراف.

ج- الجملـة المزدوجة أو المتعددة: تتكون من مركبين إنسادين أو أكثر، وكل مركب قائم بنفسه، وليس أحدهما معتمد على الآخر، وكل مركب مساو للآخر في الأهمية، ويكون العطف رابطاً بينهما ويصلح كل مركب لتكوين جملة بسيطة أو ممتدة مستقلة بمحورها ولا مانع من أن يشمل أحد المركبات على ضمير راجع إلى مذكور في مركب سابق عليه وهناك نوع من الجمل المزدوجة أو المتعددة يتمثل في تتابع جمل مركبة

د- الجملـة المركبة: تتكون من مركبين إنسادين أحدهما مرتبط بالآخر ومتوقف عليه.

هـ- الجملـة المتداخلة: تتكون من مركبين إنسادين بينهما تداخل تركيبي.

و- الجملـة المتشابهة: تتكون من مركبات إنسادية أو مركبات مشتملة على إسناد

(1) السابق: ص 90 وما بعدها.

(2) د. محمد إبراهيم عبادة ، الجملـة العربية، دراسة لغوية نحوية، ص 153 وما بعدها.

وقد تلتقي فيها الجملة المركبة بالجملة المتداخلة بالجملة المزدوجة.

ومن الباحثين ⁽¹⁾ من يرى أن الجملة بسيطة ومركبة، ويقسم البسيطة إلى مجردة أو أساسية وهي التي لا يضاف إلى ركني الإسناد فيها عنصر لغوي آخر نحو قام زيد، زيد قائم وبسيطة موسعة وهي التي يضاف إلى ركنيها الأساسيين عنصراً أو أكثر يؤثر في مضمونها تقييداً أو توسعاً أو تنويعاً أو تأكيداً نحو: كان زيد قائماً .

ومنهم من يرى أن هناك جملاً أصلية وأخرى فرعية ⁽²⁾، وأضاف البعض الجملة الإفصاحية (الانفعالية) ⁽³⁾ وزاد آخرون الجملة الوصفية ⁽⁴⁾

إلى غير ذلك من التفرعات الكثيرة للجملة التي لا طائل تحتها سوى الإكثار من المصطلحات أما د. تمام حسان فقد انتهج النهج الوصفي ⁽⁵⁾ في دراسة

⁽¹⁾د. طاهر سليمان حمودة ، أسس الإعراب ومشكلاته ، الدار الجامعية ، الإسكندرية، ص 41.

⁽²⁾الجملة الأصلية تقابل الجملة التي لا محل لها من الإعراب، والفرعية لها محل من الإعراب، انظر أسس الإعراب ومشكلاته ص 42 (لمزيد من التفصيل).

⁽³⁾اللغة العربية معناها ومبناها ص 190.

⁽⁴⁾تشمل الجملة الوصفية: اسم الفاعل واسم المفعول واسم التفضيل وصيغ المبالغة والصفة المشبهة فهي الجملة الفعلية التي تتكون من جزء من الجملة الاسمية وجزء من الجملة الفعلية نحو: أناجح أخوك؟ انظر النحو الوصفي من خلال القرآن الكريم د. محمد صلاح الدين بكر، مؤسسة الصباح الكويت، ج 19/2 وانظر العلامة الإعرابية 84.

⁽⁵⁾المنهج الوصفي: يكتبني بوصف أية لغة من اللغات عند شعب من الشعوب، أو لهجة من اللهجات. في وقت معين، أي أنه يبحث اللغة بحثاً عرضياً لا طويلاً، ويصف ما فيها من ظواهر لغوية مختلفة، ويسجل الواقع اللغوي تسجيلاً أميناً، بمعنى أنه يقوم على أساس وصف اللغة أو اللهجة في مستوياتها المختلفة، أي في نواحي أصواتها، ومقاطعها وأبنيثها ودلالاتها وتراكيبها وألفاظها أو في بعض هذه

الجمعة إذ ذهب في دراسته إلى مجموعة من القرائن تسمى قرائن التعليق، وقد قسم هذه القرائن إلى مقالية وحالية، وقسم المقالة إلى قرائن لفظية وقرائن معنوية وقسم المعنوية إلى خمس قرائن تحت كل واحدة فروع في الغالب، وهي "الإسناد، التخصيص، النسبة، التبعية، المخالفة" وقسم اللفظية إلى ثمان قرائن هي: "الإعراب، الرتبة، الصيغة، المطابقة، الربط، التضام، الأداة، التنعيم"⁽¹⁾

وفكرة د. تمام في ظاهرة تضافر القرائن في النحو العربي تنطلق من أن الغاية التي يسعى إليها الناظر في النص هي فهمه، وأن وسيلته إلى ذلك أن ينظر في العلامات المنطوقة أو المكتوبة في النص أي الأمثلة الكلامية ليصل بواسطتها إلى تحديد المبنى. ويرى أن تحديد المبنى بواسطة العلامة "أي المثال" ليس من العميات العقلية الكبرى في التحليل، لأنها مسألة تعتمد على الإدراك الحسي بواسطة السمع أو البصر. أما ما هو أكثر صعوبة ودقة من ذلك فهو القفز العقلي من المبنى إلى المعنى. لأن ذلك يحتاج إلى قرائن معنوية أولفظية أو حالية وتأتي الصعوبة كذلك من أن المبنى الصوري الواحد يصلح لأكثر من معنى أي مسألة التعدد في المعنى الوظيفي لمبنى الواحد، فعند النظر في نص بعينه علينا أن نقرر أي المعاني المتعددة هو الذي يتعين ووسيلة الوصول إلى هذا المعنى المعين هي استخدام القرائن المتاحة في المقال لفظية أو معنوية، وقرائن حالية متاحة في المقام⁽²⁾، مع ملاحظة هنا أن كل قرينة تحمل وتؤدي وظيفتها في ظل هذه الظاهرة الكبرى "وهي تضافر القرائن" التي

النواحي. ولا يتخطى مرحلة الوصف .. انظر المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، ط2، 1405هـ / 1985، ص 181، 182.

⁽¹⁾ انظر اللغة العربية معناها ومبناها، ص 190.

⁽²⁾ انظر : اللغة العربية معناها ومبناها، ص 191، 163، 165، 182.

تحكم استخدام القرائن جميعاً، فهذه الظاهرة ترجع في أساسها إلى أنه لا يمكن لظاهرة واحدة أن تدل بمفردها على معنى بعينه، ولو حدث ذلك لكان عدد القرائن بعدد المعاني النحوية، وهو أمر يتنافى مع ذلك المبدأ العام الآخر وهو عدد المعاني الوظيفية للمعنى الواحد⁽¹⁾ ومن ثم: فتضافر القرائن يوضح المعنى الدلالي للجملة.

الجملة عند اللغويين الغربيين:

تعريف الجملة "Phrase"

1- لغة: أصل كلمة "phrase" من اللغة الإغريقية تدل على " التحدث، طريقة العرض وتعني الظهور"⁽²⁾ ، وعرفت الجملة على أنها طريقة معينة لتعبير "tournure" أو تدل على التعبير "expression"⁽³⁾

وجاء في قاموس "le grand rebort": " تسمى الجملة أي طريقة كانت لكلام مشكلة من عدد من الكلمات"⁽⁴⁾

وفي بدايات القرن الثامن عشر بدأت كلمة الجملة " تظهر بمعنى مقارب لمعنى الذي سيعرف عليه في النحو التقليدي، فتطور علم التراكيب (syntaxe) جعل من

(1) السابق ص 193 ، 194.

(2) le littéraire: le dictionnaire de la langue française classique, ed. de 1872, matière: "phrase" et

Universolis (cd. ROM) 1999, encyclopedia Universalis France, S.A version5.

(3) le Père buffier: grammaire Française sur un plan nouveau, Paris, matière: phrase, 1759 page 50.

(4) Le grand Robert: (cd.ROM), Dictionnaires le Robert. Realisation informatique. Bureau Van Dijk, matière (phrase).

الضرورة استعمال مصطلحات يمكنها الدلالة على وحدات دالة

(Unités signifiantes) أكبر من الكلمة (Mot) ⁽¹⁾

2- اصطلاحاً: مصطلح الجملة "phrase"، لم يعرف إلا مع بدايات القرن الثامن كمصطلح نحوي هذا بالإضافة إلى مصطلحات أخرى أطلقت على الوحدات الدالة فأرنولد "Arnold" ولونسلو "Lancelot" اقتبسا من المنطق كلمة "proposition" التي احتفظت جزئياً إلى غاية القرن العشرين بدلالاتها الأساسية أي القضية، كما استعمل مصطلحات آخران على مر القرن الثامن عشر وهما "periode" التي تدل على ملفوظ طويل نوعاً ما ومنظم بلاغياً، غير أن استعمالها بدأ يتضاءل ويتلاشى في القرن التاسع عشر، وكلمة الجملة "phrase" التي من معناها الأصبي المبهم استعملت للدلالة على صيغة شكلية لوحدة معنوية تتضمن قضيتين أو أكثر مرتبطتين ومن هنا بدأ معنياً "phrase" و"proposition" يقتربان بعضهما من بعض، إذ كان يستعمل أحدهما مكان الآخر وهو الخلط الذي كشف عنه بعض النحاة أمثال "Beauzee"، و"condillac"، و"sicord" الذين حاولوا التمييز بين المصطلحين الأخيرين فـ "Proposition" تشير إلى الفكرة في تنظيمها المنطقي، بينما "phrase" تدل على مظهرها النحوي أي الشكل الذي تظهر به الفكرة، ومن ثم فإن الجملة يمكنها أن تحتوي على عدة قضايا "propositions" مرتبطة بعلاقة تبعية "Dependence" أو ترابط "coordination"، ثم بدأت تأخذ مكانها معايير التفرقة الأخرى التي تمكن من معرفة الجملة إذ هي تحتوي على أكبر عدد من القضايا منه

(1) Universalis, matière: (phrase).

عن الأفعال المصروفة، لها معنى كامل، ولها تنعيم خاص بها، وتنتهي بنقطة⁽¹⁾ وتجد جملة هذه المواصفات التي أطلقت على الجملة عند النحاة الفرنسيين في تعريفاتهم لها، فالجملة: "هي وحدة التبليغ اللسانية communication linguistique هي التابع الصوتي الأصغر الذي بواسطته يوجه المتكلم خطاباً إلى المستمع"⁽²⁾ وجاء في هذا السياق أيضاً "الجملة هي متاليات من الكلمات المنظمة بشكل معين والتي تقيم فيما بينها علاقات معينة، بمعنى أنها تخضع لقواعد نحوية معينة كما لها معان معينة نحو:

تجري السحب في السماء هي جملة / les nuages courent dans le ciel تتميز الجملة في اللغة المنطوقة أيضاً بتنعيم (intonation) خاص، ولحن (melodie) أما اللغة المكتوبة، فهي محددة بعلامات التنقيط (نقطة، فاصلة، علامات الاستفهام أو تعجب...) (3)

ومن تعريفاتهم للجملة أيضاً: " نحن نفكر وتكلم، ليس بالكلمات المنفردة، بل بمجموعة من الكلمات كل واحدة من المجموعات المنظمة منطقياً ونحويّاً هي جملة" (4)

-
- (1) Universalis ، motiere (phrase).
 - (2) Maurice Grecisse ، le bon usage ، grammaire française ، paris, Duculot, 12 ed ، refondue par Andre Groosse 1988 , page 293.
 - (3) Yean Dubois, .. René langane ، le mrvelle grammaire du français ، Paris ، larousse, 1973, page 14.
 - (4) Grévisse: précis de grammmaire française Alger. ENAL, 1993, page 29.

- وتجد مثل هذه التعريفات في كثير من كتب النحو بعد أن أصبحت الجملة مصطلحاً شائع الاستعمال عند النحاة الفرنسيين، ويكفي أن تقرأ لهم حتى تدرك هذه الحقيقة وإذا انتقلت إلى العصر الحديث تجد أن السانايات (linguistique) الحديثة قد ورثت عن النحو التقليدي مصطلح الجملة غير أنها عرفت به بشكل يجعله أكثر عملية.

وظهرت محاولات وتيارات مختلفة في دراسة اللغة وكانت أولى المحاولات مع العالم السويسري: فردينان دي سوسير^(١) الذي ميز بين مصطلحي السان "اللغة" la langue و"الكلام" la parole^(٢).

أما الأول "أي اللسان" فيقصد به أنواع الأنظمة، وأنماط الأبنية التي تعود إليه منظومات اللغة، بمعنى آخر هو نظام من المواضع والإشارات التي يشترك فيها جميع أفراد مجتمع لغوي معين وتتيح لهم من ثمة الاتصال اللغوي فيما بينهم^(٣)

وأما الثاني "أي الكلام" فهو ما يتحدث به الفرد في المجتمع في حياته اليومية والذلة في رأي "سوسير" هي الظاهرة الاجتماعية أو المجموع الجمعي في ذهن أبناء

(١) فردينان دي سوسير: عالم لغوي ولد في جنيف عام 1857 من أصل فرنسي، درس في جنيف ثم انتقل إلى ليزر ليدأ دراسته الجامعية، عاش حياته بين برلين وبارس، في سنة 1880، حصل على الدكتوراه بعد أن تقدم بأطروحة التي تناولت اللغة السنسكريتية، كانت محاضراته الأولى عن "النحو المقارن" ثم عن "علم اللغة العام". ظهرت آراؤه وأفكاره في محاضراته التي جمعها تلميذه (باليه وسيتشه) في كتاب أسموه cours de linguistique greneragels ترجم إلى "محاضرات في علم اللغة العام" انظر الألفية علم اللغة الحديث.

(٢) د. عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث بحث في المنهج، بيروت 1979، ص 24، 25.

(٣) المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ص 184.

أمة معينة يقول: " توجد اللغة لدى المجموعة الناطقة بها على شكل مجموعة آثار مرتسمة في كل دماغ على شكل معجم تقريباً، وتكون جميع نسخه المتماثلة موزعة بين لأفرد"⁽¹⁾ وفي موضع آخر يقول ملخصاً هذا " اللغة ليست وظيفة الفرد الناطق، وإنما هي نتاج يكتسبه الفرد أما لكلام فهو على عكس ذلك، عمل فردي للإرادة والعقل" ويرى د. عبده الراجحي أن " دي سوسير" قد ميز بين ثلاثة مصطلحات هي **La parole** - **le langage** - **la langue** وتمييزه بين هذه المصطلحات يفضي إلى نتيجة هامة عنده "ي عند (دي سوسير) هي أن المصطلح الأول **"la parole"** ليس وقعة اجتماعية لأنه فردي، والفردى يقوم على عنصر الاختيار، وعنصر الاختيار لا يمكن التنبؤ به، وما لا يمكن التنبؤ به لا يمكن دراسته دراسة علمية". والمصطلح الثاني **"le langage"** لا يمثل كذلك واقعة اجتماعية نقية لأنه يضم إلى الجوانب الاجتماعية جوانب فردية. وعليه فإن **"la langue"** هي وحدها "الواقعة الاجتماعية، لأنها عامة" تدخل لمجتمع، وهي تمارس "فرضاً" على المتكلمين الأفراد⁽²⁾

وقد دعا "سوسير" إلى دراسة اللغة - باعتبارها نظاماً من العلامات - دراسة علمية - وبهذا يكون قد نادى باستقلال علم اللغة كي يصبح علماً قائماً بذاته، فدراسة اللغة - في رأيه - تكون في ذاتها ومن أجل ذاتها⁽³⁾

و "دي سوسير" بمنهجه الجديد، قد لفت أنظار اللغويين في الغرب أمثال بلومفيلد، وسابير إذ قام هؤلاء بدراسة لغات الطنود الحمر غير المكتوبة، ورأوا أن المنهج

(1) محاضرات في الألسنية العامة، ص 33.

(2) تقابل المصطلحات الثلاث في العربية: **la parole**: كلام الفرد/ **la langue** اللغة معناها العام **la langue**: هي اللغة المعنية ويرى (دي سوسير) أنها الأصلح للدراسة العملية.

(3) انظر النحو العربي والدرس الحديث ص 27، 28.

(3) محاضرات في علم اللغة العامة، ص 35.

الوصفي هو الطريق الأمثل في الدراسة، ومن بين آراء سابير ما يأتي شرحه:

إدوارد سابير Edward Sapir: يعد كتابه "language" من أهم لكتب في علم لغة و أحد الدعامات الأساسية التي قام عليها علم اللغة المعاصر⁽¹⁾

قرر في كتابه هذا مجموعة من النقاط أهمها:

- ن الأشكال اللغوية ينبغي أن تدرس في ذاتها، أي باعتبارها أشكالاً، وليس على أساس من المعاني التي تنصورها ابتداء، ولم يغفل المعنى في كل خطوة من خطوات التحليل فالجملية عنده هي التعبير عن قضية⁽²⁾ وهذا يكون سابير قد ميز بين لشكل والمضمون وقد حصر الشكل اللغوي في:

العنصر النحوي الأساسي - الكلمة - الجملة

ودراسته للشكل اللغوي جعلته يؤكد أن المنهج العلمي يفرض دراسة اللغة في ضوء دراسات سابقة لأن الدراسة ينبغي أن تكون من واقع اللغة نفسها وهذا يكون قد رفض التقسيم التقليدي لأقسام الكلام، ورآها تصنيفات غير صحيحة ورأى أنه عى الباحث أن يدرك أن لكل لغة أقسامها الخاصة وتراكيبها المتميزة⁽³⁾ وركز على نقطة هامة هي أن ثمة ارتباط بين اللغة والفكر لأن "كل لغة تحمل إراثاً اجتماعياً وثقافياً ينعكس على أبنائها من جيل إلى جيل"⁽⁴⁾ أما بلومفيلد Leonard Bloomfield: فقد كان من أتباع المدرسة السيكلولوجية في دراسة اللغة يعد كتابه

⁽¹⁾ انظر الألسنية علم اللغة الحديث ص 218 وانظر في نحو اللغة وتراكيبها ص 42.

⁽²⁾ انظر النحو العربي والدرس الحديث، ص 24، 25.

⁽³⁾ انظر المدخل إلى علم اللغة، 185 والنحو العربي والدرس الحديث، ص 36.

⁽⁴⁾ في نحو اللغة وتراكيبها ص 42.

"اللغة language" مصدر الدرس اللغوي في أمريكا وفي عدد من دول أوروبا.
تتبع مدرسة – بلومفيلد – في تحليل الجملة منهجاً مبنياً على أساس أنها
مؤلفة من طبقات من مكونات الجملة بعضها أكبر من بعض إلى أن يتم تحييدها إلى
عناصرها الأولية من الكلمات والمورفيمات مثال ذلك:

الجملة: يكتب المعلم رسالة

يكتب	المعلم	رسالة (رسالتن)
ي + كتب	ال + معلم	رسالة + ن
كتب	معلم	رسالة
كتب	علم	رسل

واهتم بفكرة الاستقلال في تعريف الجملة أكثر من اهتمامه بفكرة تمام
المعنى، فركز على الشكل دون المعنى فقال في تعريف الجملة: "الجملة شكل لغوي
مستقل، لا يدخل عن طريق أي تركيب نحوي – في شكل لغوي أكبر منه" (1)
جاء بعد بلومفيلد ومدرسته مدرسة أخرى – تسمى مدرسة النحو
التحويلي التوليدي (2)

(1) انظر: مدخل إلى دراسة الجملة العربية ص 13 ، 14، وانظر: الجملة العربية دراسة لغوية نحوية ص
30، وانظر: د. محمد حسن عبد العزيز، الربط بين التراكيب في اللغة العربية المعاصرة، ص 78.

(2) النحو التحويلي: هو العلم الذي يدرس العلاقات القائمة بين مختلف عناصر الجملة، وكذلك العلاقات
بين الجمل الممكنة في لغة ما.

جاءت هذه المدرسة ثورة على المدرسة السلوكية "بجومفيلد وأتباعه"، وكان على رأسها "هاريس" وتلميذه "تشومسكي".

نشر هاريس بحوثه ما بين "1952 - 1957م" وعرف التحويل بأنه عملية نحوية تغير ترتيب المكونات في داخل جملة ما، وبوسعها حذف عناصر أو إضافتها أو استبدالها وميز بين مجموعتين فرعيتين من الجمل النحوية الكلية في اللغة.

1- الجمل النواة

2- الجمل غير النواة وهذه الأخيرة يتم اشتقاقها من الجمل النواة بواسطة قواعد تحويلية نحو القول: نَصَحَ الأستاذ الطالبة: جملة نواة. ؛ وجملة : نُصَحَ الطالب : جملة غير نواة

وترسم العلاقة التحويلية بين هاتين الجملتين كالآتي:

فعل متعد مبني للمعلوم + مورفيم المعلوم + (اسم 1) + (اسم 2)

فعل مبني للمجهول + مورفيم المجهول + (اسم 2)

فالتحويل إذن يقتضي الحذف والاستبدال وإعادة ترتيب المكونات، أما تميزه تشومسكي فقد انتقد المنهج البنيوي في دراسة الفونيمات والمورفيمات ورأى أنه لا يتوافق مع دراسة الجمل ذلك أن كل لغة بها عدد محدود من الفونيمات والمورفيمات غير أن عدد الجمل في أية لغة واقعية هو عدد غير متناه. فليس هناك حد لعدد الجمل الجديدة التي يمكن أن ينشئها المتكلم. ولاحظ

والنحو التوليدي: علم يرى أن في وسع أية لغة أن تنتج ذلك العدد اللاهائي من الجمل التي ترد بالفعل في اللغة.

تشومسكي أن هناك جملاً تحتل معنيين مختلفين ولا يميز الشكل الخارجي بينهما وغيرها من الجمل التي يكتنفها اللبس من الوجهة التركيبية، أدت به هذه الملاحظات إلى التأكيد بأن لهذه الجمل معنى ظاهراً "سطحياً" surface structure وهو الذي يقال فعلاً، ومعنى مقصوداً (عميقاً) deep structure تكون فيه العلاقات المعنوية واضحة، فالجملة في الذهن غير منطوقة تمثل البنية العميقة وهي ما يعرف عنده بـ "الجملة التوليدية" بصرف النظر عما فيها من حذف أو ترتيب أو... إلخ أما الجملة المنطوقة فهي التي تمثل البنية السطحية، التي تفرض على السامع أن يصل من خلالها في المعنى العميق.

والذي ينظم العلاقة بين المعنيين (العميق - المقصود/ السطحي - الظاهر) هو تلك القوانين التي تطبق على الأولى فتحولها إلى الثانية، وتسمى هذه القوانين بـ "القوانين التحويلية" transformational rules⁽¹⁾ وميز تشومسكي أيضاً بين مصطلحي "langue" و "Parole" فالأول يقابل مصطلح "الكفاءة" competence ويعني بها المعرفة الضمنية للمتكلم بقواعد لغته.

والثاني هو مصطلح "الأداء" performance، وهو الممارسة اللغوية الفعلية في الحياة اليومية، وهكذا فتعبير الجملة أصبح أكثر وضوحاً من ذي قبل إذ أصبح من الممكن تحليل النصوص بصورة دقيقة وأكثر انتظاماً ومع ذلك فإن الملاحظ هو صعوبة إيجاد تعريف جامع مانع للجملة. وذلك راجع إلى سعة اللغة..

(1) أعضاء على الدراسات اللغوية المعاصرة: د. نايي خرما . سلسلة عالم المعرفة 9، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، سبتمبر 1978م، ص

دور البلاغة العربية في تحقيق ظاهرة الاقتصاد اللغوية.

الأستاذة فاطمة صغير

ملحقة مغنية الجامعية - جامعة تلمسان - الجزائر

ملخص:

الاقتصاد اللغوي، ظاهرة لغوية، برز الحديث عنها، خلال العصر الحديث، كخاصية تتوفر عليها جميع اللغات الإنسانية، ولذلك فهي ليست غريبة عن اللغة العربية، إذ نجد أهم علومها، تساهم في تحقيق هذا المطلب اللغوي الجاد، كعلم النحو، والصرف والصوت، إضافة إلى علم البلاغة الذي يلعب دورا بالغا، في إكساب لغة القرآن هذه الميزة اللغوية التي تهدف إلى بذل ادنى جهد ممكن، للتعبير عن أغراضنا وحاجتنا.. وهذا البحث يرمي إلى كشف أثر البلاغة العربية في ظاهرة الاقتصاد اللغوية.

البلاغة واحدة من علوم اللغة العربية، شهدت عناية الدارسين، منذ عصر التأليف، فعمدوا إلى كشف ماهيتها، وبسط حقيقتها، وتحديد وظيفتها، بعد أن أدركوا دورها الهام، في فهم النصوص الراقية، وتيقنوا من أثرها العجيب، في نفسية المتلقي. والمتتبع لتاريخ هذا العلم، ونشأته، يلاحظ إسهام علماء العربية، من مختلف الطبقات، في عملية تأصيله ووضع القواعد له، وقد شارك في ذلك الكتاب، والمفسرون، والنحاة واللغويون، بداية بالجاحظ (ت255هـ) الذي يسوق جملة من المفاهيم للبلاغة، وإن كانت في معظمها تعبر عن فهمه الخاص، لهذا المصطلح، مثلما نلمسه في قوله "البلاغة هي الإيجاز، في غي عجز، والإطناب في غير

خطّ" ⁽ⁱ⁾ كما أرجعها إلى قدرة المتكلم، على إفهام الناس حاجته، وجاء كلامه. وفق ما ألفته العرب الفصحاء، وما تعودته من تراكيب ⁽ⁱⁱ⁾.

وظلّ مفهوم البلاغة ، يعكس الرؤية الخاصة للباحثين فيها، وينحصر في كشف خاصية، من خصائصها، مما يعني غياب الدلالة الشاملة التي لا تتحقق إلا بالعودة. إلى تعاريف الدارسين مجتمعة؛ لأن التي عرضها ابن رشيّق القيرواني في عمدته. تؤكد صحة هذه الفكرة، حيث ذكر جملة من العبارات، حاول من خلالها توضيح حقيقة البلاغة، فجعلها تارة في معرفة الفصل والوصل، وتارة أخرى في حسن العبارة مع صحة الدلالة ⁽ⁱⁱⁱ⁾.

وبتقدم عجلة البحث والدراسة، وقفت بعض الجهود على أهميتها، واعتبرتها عما جليلا، لا ينبغي أن تجهله الأذهان، وتفتقر إليه العقول، ويبدو أنّ أبا هلال العسكري (395هـ) يأتي على رأس تلك الجهود، فقد عدها من العيوم الشريفة، التي تستوجب التعلم، ذلك لأنها متصلة بإعجاز كتاب الله، وأنها السبيل إلى الوقوف على سره، والإحاطة بلبائفه، وعجيب نظمه، فيقول "اعلم-علمك الله الخير، ودلّك عليه، وقبضه لك، جعلك من أهله، أن أحق العلوم بالتعلم، وأولها بالحفظ، بعد المعرفة بالله جل ثناؤه- علم البلاغة" ^(iv).

إنّ التهاون في أمر هذا العلم، من منظور صاحب الصناعات. يؤدي إلى العجز عن إدراك سر إعجاز النص القرآني، فيقول "وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخل بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن" ^(v).

والحقيقة أنّ أهمية هذا العلم الشريف، لا تنحصر في معرفة إعجاز القرآن الكريم، وإنما أيضا تجعل العارف به، قادرا على تمييز جيد الكلام، من رديئه.

وتمكننا من التفريق بين اللفظ الحسن، واللفظ القبيح، إضافة إلى الوقوف على الشعر الجميل، الخالي من العيوب^(vi).

وبأي الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) فيوضح بدقة متناهية معنى البلاغة. ويشرح كيفية تحققها، جاعلاً إيّاها في "وصف الكلام بحسن الدلالة وتماها فيما له دلالة، ثم تبرّجها في صورة هي أهي، وأزين، وأنق، وأعجب، وأحق بأن تستولي على هوى النفس، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب"^(vii).

ومنذ ذلك الوقت، والبلاغة بأساليبها، تمثل أساس التعبير الفني الجميل الهادف، إلى التأثير في نفسية المتلقي، عن طريق اللفظ الموحى، والعبارة الأنيقة، والصورة المعبرة ولذلك مالت إليها النفوس، واستعذبتها القلوب، فأقبت عيها أفلام الباحثين، تستجلي فائدها، وتوضح أثرها في الكلام.

ويبدو أن النظر في أهمية البلاغة ، لا يقف عند حد جهود الدارسين القدامى، وإنما كذلك المحدثين الذين اهتموا إلى دورها الجليل، في تحقيق عدة ظواهر لغوية، مثل ظاهرة الاقتصاد التي هي مطلب لغوي جاد، برز الحديث عنه، خلال العصر الحديث، الذي شهد جهوداً معتبرة، من قبل الدارسين المعاجين لمختلف ظواهر اللغة، وقضاياها، سعيًا منهم إلى فهم أبعاد اللغة، والتقنين لقواعدها، وفق مناهج علمية جديدة، ومتعددة.

والواقع أن الاقتصاد، مصطلح جديد، يمثل خاصية لغوية، موجودة في كل اللغات، وهو مشتق من مادة (ق ص د) التي تعني استقامة الطريق^(viii)، بدليل ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(ix).

ويضيف صاحب اللسان، أن الاقتصاد، من القصد، وهو عكس الإفراط. أي ما بين الإسراف والتقتير^(x).

والدلالة اللغوية نفسها، يشير إليها الزمخشري قائلا "قصد في الأمر، إذا لم يجاوز فيه الحد، ورضي بالتوسط"^(xi)، وهكذا تتفق جل المعاجم العربية، القديمة، بشأن المعنى اللغوي، لمصطلح اقتصاد، فهو دائما يشير إلى التوسط، والاستقامة، والاعتدال.

وإذا جئنا إلى المعاجم الحديثة، وجدنا المصطلح، يشهد دلالات متنوعة، ومختلفة، بحسب المجالات والميادين التي استخدم فيها، حيث نجد الاقتصاد المنسق الذي يقوم على التوسط بين الاقتصاد الحر، ونظيره الموجه، وكذلك الاقتصاد السياسي، وهو علم يعتني بالإنتاج، وتوزيع الثروة، واستهلاكها، إضافة إلى الاقتصاد الاجتماعي الذي ينظر في القوانين التي تسير مصالح المجتمع، فضلا عن الاقتصاد القوي، والاقتصاد الرفي، فالأول يمثل الاستراتيجية الحربية التي تعمل على توزيع القوات العسكرية، بحسب الأهمية والأهداف، أما الثاني فإنه يطبق على العم الذي يبحث، في الوسائل التي تُعين على استغلال التربة على أحسن وجه^(xii). والملاحظ أن هذا المصطلح، لم يبق حبيس المجال السياسي، والاقتصادي، الاجتماعي، وإنما عرف طريقه إلى ميدان الدراسات اللغوية، على يد العالم الغربي أندري مارتيني، إذ أشار إليه، من خلال تلميحه إلى أن إنسان العصر الحديث يميل إلى قصر نشاطه الذهني، والجسدي، على أدنى حد ممكن، وأنه يعمل على بذل أدنى جهد ممكن في التعبير عن أغراضه وحاجاته^(xiii).

كما نجده يؤصل المصطلح، ويعرض حده بوضوح فيقول "إن ما نسميه عادة، الاقتصاد في اللغة، ليس إلا ذلك السعي الدائب لتحقيق التوازن بين

الاحتياجات المتضاربة التي لابد من تلبيتها، فمن جانب، هناك حاجات الإبلاغ، وهناك من جانب آخر خمول الذاكرة، والنطق معا، وبينهما أي: بين الحاجات، والخمول، صراع دائم^(xiv).

وانطلاقا من هذا المفهوم، نصل إلى أنّ الاقتصاد اللغوي يستوجب حاجات التبليغ التي هي المعاني المنقولة، من قبل المتكلم إلى المخاطب، وأيضا جهود الذاكرة، باعتبارها مخزن للمعلومات، دون أن نهمّل جهود جهاز النطق الذي يتولى إصدار الأصوات.

وعلى هذا الأساس، فإنّ المتكلم، مطالب بمراعاة هذه الجهود، ويسعى إلى تحقيق توازن كلي، من خلال اختيار الوحدات اللغوية المناسبة.

وهكذا يتضح لنا أنّ الاقتصاد، من منظور صاحب النظرية الوظيفية، مصطوح يهدف إلى الحصول على أكبر فائدة ممكنة، بأقلّ جهد ممكن، إلّا أنّه يؤكد عى ضرورة مراعاة بعض الشروط، إذا ما رغب المتكلم في استخدام هذه الخاصية؛ لأنّ الذهاب إليها، ليس اختيارا مطلقا، فمثلا إذا كان الشيء المتحدث عنه، مما يكثر ذكره، ويتردد، جاز لنا التعبير عنه بتسمية قصيرة، وإن اضطرنا ذلك التعبير إلى إجهاد الذاكرة، أمّا إذا كان الشيء المتحدث عنه، لا يذكر إلا في الحالات القليلة، وجب عدم إجهاد الذاكرة، والاحتفاظ بالتسمية الأكثر طولاً^(xv).

والحقيقة أن المتبّع لآراء مارتيني، بشأن ظاهرة الاقتصاد، يستشف عناصره الرئيسة، والمتمثلة أساسا، في الطّاقة المبذولة، من قبل صاحب الكلام، ثمّ كمية المعلومات المراد تبليغها، وأخيرا العلاقة التناسبية التي يجتهد المتكلم في تحقيقها، بين كمية المعلومات، والطاقة المبذولة لأدائها.

ويبدو أنّ اللغة العربية، من أكثر اللغات، تجسيدا لخاصية الاقتصاد، وهذا بشهادة الباحثين اللغويين، فأنور الجندي مثلا، نراه يشيد بها قائلا " اللغة العربية، من أكثر اللغات اختصارا في إيصال المعاني، وفي النقل إليها"^(xvi).

فمن يتأمل مستويات هذه اللغة الشريفة، يقف بجلاء على أمثلة الاقتصاد فيها، مثلما يكشفه المستوى الصوتي، حيث اعتمد أهل العربية بعض الظواهر الصوتية التي تحقق اقتصادا لغويا في كلامهم، إذ عملوا إلى تخفيف الهمز، لما لاحظوا صعوبة النطق به، وكذلك حجم الجهد العضلي المبذول، أثناء ذلك^(xvii). وبالرجوع إلى الجدول التالي، نتبين عينة من الظواهر الصوتية، الموجودة في العربية لغاية اقتصادية.

الظاهرة الصوتية	المثال
تخفيف الهمز	فأس ← فأس
الاختلاس والحذف	يسري ← يسر
الإدغام	إنمحي ← إمحي
الوقف	الرجل المحترم ← الرجل المحترم

وليس المستوى الصوتي، وحده في لغتنا ما يثبت توفرها على خاصية الاقتصاد، وإنما كذلك المستوى الصرفي الذي تبرز فيه ملامح هذه الظاهرة بقوة، خاصة فيما يتعلق بأبنية الأفعال، إذ نجد الثنائي، الثلاثي، الرباعي، الخماسي، والسداسي، لكننا نجد الثلاثي، أكثر الأبنية استعمالا، وذلك لقلّة حروفه.

كما تظهر ملامح الاقتصاد في هذا المستوى، منخلال ظاهرة الاشتقاق التي تتميز بها لغتنا العربية، إذ بموجبه، يتمكن المتكلم من اختزال العديد من الوحدات

اللُّغوية، مع توفير الجهد، وكمثال على ذلك صيغة اسم الفاعل التي تدل على من قام بالفعل، فنقول:

عمرو كاتب الرسالة، بدلا من قولنا: عمرو هو من قام بكتابة الرسالة، والأمر كذلك بالنسبة لصيغة المبالغة فنقول مثلا: سعيد شكور، بدلا من قولنا: سعيد كثير الشُّكر.

وفي هذا السياق، لا ينبغي أن نهمّل الإشارة إل خاصية الاشتقاق الكبار التي يطلق عليها اللُّغويون، اسم النَّحْت، وهو طريقة اختصار كلمتين، أو أكثر في صياغة واحدة^(xviii)، توفر على المتكلم التَّلَفُّظ بالعبارة كاملة، فعلى سبيل المثال نقول: استهل الخطيب خطبته بالبسملة، عوض قولنا: بسم الله الرحمن الرحيم.

وإلى جانب هذين المستويين، نجد المستوى التحوي أيضا، فهو الآخر تتجسّى فيه ملامح الاقتصاد اللُّغوي، من خلال عملية الحذف التي بموجبها، يتم إسقاط ما دل عليه دليل^(xix).

والحذف في لغتنا أنواع، فمنه حذف الجملة، وحذف المفرد، وحذف الفعل، وحذف الحرف، إلا أنّه لا يذهب إليه عشوائيا، وإثما بشروط، حدّها عماء النّغة، وكمثال على تحقّق الاقتصاد، عن طريق الحذف قولنا: والله قرأت ديوان الهذليين، بدلا من قولنا: أقسم بالله قرأت ديوان الهذليين.

ومن الأبواب التحوية كذلك التي تحقّق الاقتصاد اللُّغوي، وتجنب المتكلم التكرار، باب الضمير الذي يغنيه عن ذكر اسم سبق ذكره، فنقول مثلا: محمد عربي هاشمي، وهو آخر الرسل والأنبياء، بدلا من قولنا: ومحمد آخر الرسل والأنبياء.

ونشير إلى أن المتعمق، في دراسة هذه المستويات الثلاث، يلاحظ كثرة ملامح ظاهرة الاقتصاد في اللغة العربية، فهي تحتكم على جملة من الخصائص تجعلها قادرة على تحقيق هذه الظاهرة، التي نجد البلاغة العربية، تساهم هي الأخرى. في إكساب لغة القرآن، ميزة الاقتصاد، من خلال بعض أساليبها، وعلى رأسها أسلوب الإيجاز.

ومثلما هو معلوم، فإن الإيجاز، سنة من سنن العرب، وصفة سامية، ميز الله بها العربية، عن غيرها من اللغات، فصار خاصية تلازمها، في كل العصور الأدبية، بداية بالعصر الجاهلي الذي ينماز أدبه بهذا الأسلوب، ثم اشيا مع البيئة الصحراوية، ذات المساحات الواسعة، والسماء الصافية، والشمس الساطعة، مما ساعد العربي على التعبير، عن حاجته، بلغة واضحة، تخلو من الغموض، والحشو، طبقا لقول جرجي زيدان "إنّ لغة الجاهلية، على الإجمال لا تزال مثال البلاغة حتى الآن، لبعدها عن مفاصد العجمة، وهي معروفة بخلوها من الحشو"^(xx).

والحقيقة أنّ ميل العرب إلى الإيجاز، ظل قائما إلى ما بعد العصر الجاهلي، حيث دفعهم الولع به، إلى استخدامه في لغتهم، وأدهم، فغدا لصيقا بهم، يذكر بذكرهم؛ لأنهم أثروه على الإسهاب في الكلام، لَمَّا لاحظوا قدرته، على التعبير عن المعاني الكثيرة بألفاظ قليلة^(xxi).

وللعلم فإنّ صياغة الكثير من المعاني، بالقليل من الألفاظ تتمّ باعتماد ضربين من الإيجاز، يتمثل الأول في إيجاز القصر الذي يعرف بإيجاز البلاغة، لكونه مطمع البغاء، به تتفاوت أقدارهم، وتنكشف نباهتهم، إذ يتحقق بعيدا عن الحذف الذي يمثّل الضرب الثاني، وهو إيجاز الحذف، حيث يكون المحذوف، إمّا مفردا، أو جملة. نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ فَلَا تَكُونَنَّ مِنْ

الْجَاهِلِينَ^(xxii)، حيث حذف المفعول به، تفاديا للتكرار، وطبعا للاقتصاد اللغوي، لأن أصل الكلام: لو شاء الله جَمَعَهُمْ لَجَمَعَهُمْ.

ويبدو أن مساهمة البلاغة، في تحقيق ظاهرة الاقتصاد اللغوية، لا تنحصر فقط في أسوب الإيجاز وحده، وإنما تشمل أساليب بلاغية أخرى، تقوم أساسا على الإيجاز، والاختصار، نحو التشبيه، والمجاز.

فالتشبيه أسلوب رفيع الشأن، في التعبير البلاغي، حسن الموقع في البيان، لإخراجه الخفي إلى الجلي، وإكسابه المعاني، شرفا وجمالا، يتفرع إلى عدة أقسام وفروع، تساهم معظمها، في تحقيق الاقتصاد اللغوي.

إن قيام التشبيه، على عقد المماثلة، بين الأمور التي تشترك في صفة، أو أكثر، يؤدي إلى اختزال العديد من المعاني عن طريق لفظ المشبه به، فبقولنا في التشبيه المرسل المحمل: زيد كالأسد، نكون قد اختصرنا، عددا من الصفات، من خلال كلمة واحدة، هي لفظة: أسد، والتي تحمل كل الدلالات، كالقوة، والبطش، والشجاعة، والإقدام.

ونشير هاهنا، إلى أن أساطين البيان، اعتمدوا خاصية الإيجاز، في مفاضتهم بين التشبيهات، فجعلوا الرتبة العليا، لكل تشبيه حذف ركنه الثانويان: الأداة ووجه الشبه، ولذلك اعتدوا بالتشبيه المؤكد الذي تحذف فيه الأداة، كما اهتموا بالتشبيه المحمل، الذي يستغنى فيه عن وجه الشبه، أما التشبيه البليغ، فقد هاموا به. أيما إيهام؛ يمثل صورة بيانية بليغة، في غاية الاقتصاد، كوها مشكلة من وحدتين لغويتين فقط هما: المشبه والمشبه به؛ ولذلك احتل هذا النوع من التشبيه. أعلى المراتب والدرجات، إلى جانب فروع أخرى، تنقل من خلالها الصورة، بألفاظ موجزة، كما في التشبيه التمثيلي الذي منه قول الشاعر^(xxiii):

إِنَّ الْقُلُوبَ إِذَا تَنَافَرَتْ وَدَّهَا
مِثْلُ الرَّجَاةِ كَسَرُهَا لَا يُجْبَرُ

حيث شبه الشاعر، قلوب الناس، إذا تنافرت، وتقطعت بينهم المودة، لا يمكنها أن تتقي مرة أخرى، تماما كالرجاجة إذا انكسرت لا يمكن إصلاحها. وكذلك هو الأمر، بالنسبة للتشبيه الضمني الذي لا يُصرَّح فيه بأركان التشبيه. بغية حمل المتلقي على إدراكه، انطلاقا من سياق الكلام. مثل قول الشاعر^(xxiv):

سَيَذْكُرُنِي قَوْمِي إِذَا جَدَّ جِئُهُمْ وَفِي اللَّيْلَةِ الظُّلُمَاءُ يُفْتَقَدُ الْبَدْرُ

حيث شبه الشاعر، نفسه بالبدْر؛ وشبهه العvisية بالظلام، ولكن بغير الطريقة المألوفة التي يتم فيها التصريح بأركان التشبيه، وإنما بطريقة غير مباشرة. تقوم على الاختصار، والتأثير.

وإذا جئنا إلى المجاز، ألفيناه من الوسائل البيانية التي اعتمدها العرب. في إيضاح معانيهم، وإكسابها الصفة الحسية، فازدانت به خطبهم وأشعارهم. وأمثالهم لا تُصافه بالدقة في التعبير، والاختصار في نقل المعاني، فإذا قصد المتكلم الإخبار عن فضل أحدهم عليه، قال: له عليّ يد بيضاء، تلميحاً إلى النعم التي أنعم بها عليه. فيكون بذلك: قد دل عليها بكلمة واحدة هي "اليَد"، تماماً كما في قولنا: سكنت المدينة. اختصاراً لقولنا: سكنت منزلاً من منازل المدينة، أو كقول القائل: بنى الحاكم البرج، فإن المجاز العقلي، هاهنا أغنانا عن القول: بنى عمال الحاكم البرج.

وهكذا فإنّ خاصية الاقتصاد، تنطق بها علاقات المجاز العقلي. والمجاز المرسل. فضلاً عن الاستعارة التي تتحقق، بعد حذف أحد طرفي التشبيه. فإذا حذف المشبه. كانت الاستعارة تصريحية، نحو قولنا: أيها الثعلب تذكر الآخرة. والمقصود، أيها الإنسان الشبيه بالثعلب، تذكر الآخرة، فإذا تأملنا العبارتين. عمنا

فضل هذا النوع من الاستعارة، في تحقيق الإيجاز، والاختصار، مشما هي الحال بالنسبة للاستعارة المكنية، فإذا قلنا: ابتسمت الوردة، نكون قد اختصرنا عبارة: ابتسمت الفتاة التي كالوردة.

والواقع أن ظاهرة الاقتصاد، لا تتحقق بفضل هذين النوعين فحسب، وإنما توفرها أيضا الاستعارة التمثيلية، وهي تركيب، استعمل في غير ما وضع له، لعلاقة المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي^(xxv) عما أن هذا النوع من الاستعارة، يقوم على طي المشبه؛ لأنه يدرك من سياق الكلام، ودلالة الحال كقول الشاعر^(xxvi):

وَمَنْ يَكُ ذَا فَمٍ مَرٍّ مَرِيضٍ يَجِدُ مَرًّا بِهِ الْمَاءَ الزُّلَالَا

إذ المعنى الحقيقي، أن المريض الذي يصاب بمرارة في فمه، إذا شرب الماء العذب وجده مرًا، غير أن الشاعر، لم يستعمله في هذا المعنى الأصلي، بل وظفه فيمن عابوا شعره، لعب في ذوقهم الشعري، وضعف في إدراكهم الأدبي.

ففي هذا النوع من الاستعارة، بلاغة واضحة، سواء من حيث الحسن والجمال، أو من حيث الإيجاز، إذ وظف الشاعر الكثير من المعاني، باليسير من اللفظ، وأعطانا الغرض الوحيد، والمقصود من هذا البيت، وهو أن من يفتقر إلى الذوق، لا يمكنه إدراك معانيه الشعرية.

وبعد الذي سقناه، يتأكد لنا دور البلاغة العربية في تحقيق خاصية الاقتصاد اللغوية، من خلال أساليبها خاصة الإيجاز، والتشبيه، والجاز.

هوامش البحث :

1. - البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ، تح: موفق شهاب الدين، م1، منشورات محمد علي

بيضون، دار الكتب العلمية، ط2، 2002، ص74.

2. ينظر، المصدر نفسه، ص155.

3. ينظر: العمدة، ابن رشيقي القيرواني، تح: عفيف نايف حاطوم، دار صادر، بيروت، ط 1، 2003، ص 205، 206.
4. كتاب الصنائع، أبو هلال العسكري، تح: علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 1، 2006، ص 07.
5. المصدر نفسه، ص 07.
6. ينظر: المصدر نفسه، ص 08.
7. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، ط 3، 1992، ص 43.
8. ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (ق ص د).
9. - سورة النحل، الآية: 09.
10. - ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (ق ص د).
11. - أساس البلاغة، الزمخشري، مادة (ق ص د).
12. - ينظر: قاموس الكثر، دار السابق للنشر، بيروت، لبنان، د ط، د.ت، ص 227.
13. - ينظر: مبادئ في اللسانيات العامة، أندري مارتيني، تر: أحمد الحمود، إشراف عبد الرحمن الحاج صالح، المطبعة الجديدة، دمشق، د ط، د ت، ص 180.
14. - المرجع نفسه، ص 180.
15. - ينظر: المرجع نفسه، ص 181.
16. - الفصحى لغة القرآن، أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، د ت، ص 12.
17. - ينظر: التطور اللغوي، مظاهره وقوانينه، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1997، ص 72.
18. - ينظر: دراسات المشتقات العربية وآثارها البلاغية في المعلقات العشر الجماهيلية، ابن عزوز زبيدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، د ط، 1989، ص 273.
19. - ينظر: لغة العرب، جورج عبد المسيح، ج 1، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1، 1993، ص 273.
20. - تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، ج 1، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعة، الجزائر، د ط، 1993، ص 137.
21. - ينظر: بلاغة العرب، علي سلوم، دار المواسم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 2004، ص 158.
22. - الأنعام: 35.

23. – علوم البلاغة، راجي الأسمر، إشراف إميل يعقوب، دار الجيل للطباعة والنشر، د ط، 2005، ص90.
24. – المرجع نفسه، ص93.
25. – ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، تح: عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، د ط، 1993، ص312.
26. – ديوان المتنبي، شرح أبي الحسن بن أحمد الواحد النيسابوري، دار صادر، بيروت، د ط، د ت، ص220.



آفاق السرد في رواية عندما تشيخ الذئاب

الدكتورة حنان محمد جهودة

أستاذ مشارك - جامعة الزرقاء/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

ملخص :

أضحت التقنيات في زمن الالهيارات والتحولات الاجتماعية تحمل تصور الروائي عن الواقع ووعيه به، إذ قد تتشابه الروايات في موضوعها الاجتماعي أو السياسي إلا أن الاختلاف يكمن في طريقة تقديم هذه الموضوعات من خلال تقنيات توظف جيدا لمعالجة هذه الموضوعات، وتحاول تجسيد هذا الواقع عبي الصعيد الفني من خلال السرد وتقنياته، وتعدد مساراته لتشكيل الخطاب الروائي، والتجريب التقني ليس زينة في الرواية، وإنما يتأتى من خلال تفاعل الأحداث مع الواقع والقارئ . وهذه الورقة تبحث في مكونات البنية الروائية في رواية (عندما تشيخ الذئاب) فهي رواية تزخر بعناصر قابلة للقراءة، والتحليل رحلة في تقنيات السرد للبحث عن بصمة جمال ناجي في هذه الرواية.

وتطمح الدراسة لاكتشاف البناء الروائي للسرد من خلال تحليل تقنيات السرد في الرواية لأنها تمتلك هوية خاصة عبر مختلف مكوناتها، ومن أجل إضاءة هذه الهوية لا بد من الوقوف عند العناوين والمقدمة مع رصد التقنيات السردية الأخرى في الرواية.

Horizons of narration

in the novel "When Wolves Age".

• Abstract :

In the age of collapse and social change, narrative techniques have become part of the image that the novelist reflects on reality and his awareness of it. While novels may be similar in their social and political topics, the difference exists in the way these topics are introduced through certain techniques that are employed skilfully to account for these topics which try to represent reality on the aesthetic level through narrative techniques that are variant in their approaches to form fictional discourse. So, narrative techniques in novels come as a result of the interaction between events, reality and the reader.

This paper investigates the components of the fictional structure in the novel *"When Wolves Age"* which is full of elements that can be studied in light of narrative techniques, to show Jamal Nagi's mark in the novel. The study aims at discovering the fictional structure through analyzing the techniques of narration in the novel as it is unique in all of its components. In order to reveal this, we must analyze the titles and the introduction, in addition to the other narrative techniques in the novel

المطلب الأول: جماليات العنوان:

1- العناوين:

يحمل العنوان الرئيسي (عندما تشيخ الذئاب) طاقات مجازية عبر الانزياح الدلالي الذي يتعد عن المباشرة ويفتح على التأويل، فيشد القارئ

بتجسيده الاقتصاد اللغوية العالي. فقد قدم الطرف المتعلق بالزمان والمضاف إليه، وترك الجملة مفتوحة على التوقع والتخمين عند القارئ، فلم يقدم دلالة تامة، فماذا يحدث عندما تشيخ الذئاب؟

لترك الرواية تقدم هذه التهمة. فالعنوان يشكل أول اتصال نوعي بين النص والقارئ، ويحفز على القراءة فهو النقطة الأولى للعبور إلى النص، وقد لا يفهم بداية إلا أنه يتضح مع قراءة النص " فالعنوان في مثل هذه الحالة يصبح مفتاحا تقنيا يحس به القارئ نبض النص وتجاعيده وترسباته البنيوية، وتضاريسه على المستويين الدلالي، والرمزي.

فالرواية مرآة كاشفة موضحة للعنوان وغموض دلالاته، وتمنحه معان متعددة خاصة حينما يكون العنوان لا يقدم معنى تامة ، فيقود إلى الغموض والإيهام ولكنه يحقق الإغراء والتشويق للقراءة، فيحمل في طياته ثنائيات: (الغائب والحاضر) أو (المجهول والمعلوم)¹،

ولهذا يكون العنوان " مستوى تخطي فيه الإنتاجية الدلالة بهذه البنية وحدودها متجهة إلى العمل ومشبكة مع دلائليته، دافعة ومحفزة إنتاجيتها الخاصة بها"²، فالعنوان يشدنا إلى اللحظة الزمنية التي توحى بتأزم الإنسان عبر التتابع الزمني، ويبقى القارئ مشدودا إلى تخيل فعل الزمن وعلاماته على الإنسان، ويفجر في ذهن القارئ تساؤلات متعددة :

1- السيميوطيقا والعنونة، جميل حمداوي ، عالم الفكر ، 1997، ع3، مج 25 ص (96)

2 - العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي، محمد فكري الجزار الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998 ص (8)

من هم الذئاب؟

لم وصفهم بذلك؟

ماذا يحدث لهم عندما يتقدم هم الزمن؟

هل تشيخ الذئاب فعلا؟

فالأسئلة تبدو إشكالية بحد ذاتها، وهي تحد من غموض الرواية، وتبني جسرا بين النص والقارئ.

ولم يكتف الكاتب بالعنوان الرئيسي بل قسم الرواية إلى مشاهد بلغت (ثمانية وأربعين مشهدا) حمل كل مشهد عنوانا خاصا به، واتخذت المشاهد أسماء شخوص الرواية سواء أكانت أبطالا أم شخوصا ثانوية.

وبدأت المشاهد بالمشهد الأول الذي حمل اسم بطلة الرواية (سندس) وتكرر في الرواية ليكون عنوانا لاثني عشر بابا، وهي أكثر العناوين تكرارا إضافة إلى أن صفحات الفصول أو المشاهد بلغت ثمانين صفحة، وهو أعلى عدد، ولا عجب في ذلك فهي شخصية محورية، وكأن أنثى الذئب الأشد شراسة تجسدت في شخصية سندس، وتكرر اسم جبران عنوانا لأحد عشر مشهدا، والشيخ عبد الحميد الجتير أربع مرات، وتكرر باسم الجتير ست مرات، وهو الشخصية الوحيدة التي تم اختصار اسمها في مرحلة من الرواية، كان فيها الشيخ قد ابتعد عن الدلالات التي تحمها لفظة (الشيخ)، ويكتبرها اسم (عبد الحميد)، فأفعاله تتناقض مع دلالة كسمتي: الشيخ وعبد الحميد، فتخلو الروائي عن هذا اللقب، والاسم الأول لشخصية، ولكنه في الفصل الأخير حين توجه الشيخ إلى مكة المكرمة لأداء

مناسك الحج أعاد ذكر الاسم التام. وتكرر اسم (بكر الطليل) واسم (رياح الوجيه) سبع مرات لكل واحد، وجاء باب واحد يحمل اسم العقيد رشيد حميدات ويحمل رتبته إضافة إلى اسمه.

وتراوحت الفصول في طولها بين تسع عشرة صفحة، وصفحتين، وجاءت على النحو التالي:

باب واحد على صفحتين، وعشرة أبواب على ثلاثة صفحات، وأربعة أبواب على أربع صفحات، وسبعة أبواب على خمس صفحات، و باب واحد على ست صفحات، وثمانية أبواب على سبع صفحات، وستة أبواب على ثمان صفحات، وبابان على تسع صفحات، وأربعة أبواب على عشر صفحات، وثلاثة أبواب على إحدى عشرة صفحة، و باب على أربع عشرة صفحة، و باب على تسع عشرة صفحة. وهذا التفاوت ينسجم مع تسارع الحدث أو تباطئه في كل مشهد.

إن العناوين الفرعية التي قامت على الفاعل للحدث ليكون عنوانا لها أحدثت تشابكا ينتظم أحداث الرواية، ويسير بنا قدما مع أجوائها، وكانت الأحداث بتفاوت أحجامها تتناسب مع وقع الزمن على الشخصوس وتحركاتها، وضياعها تحت وطأة الأنظمة الاجتماعية والسياسية. ومن هنا يمكن القول إن العنوان الرئيسي أثار فينا إشكاليات تجسدت على هيئة تساؤلات بقيت في ذهن القارئ ليبحث لها عن إجابات، ثم جاءت العناوين الفرعية المتعددة لتحمل أسماء الشخصوس بصورة متكررة، وتهدف إلى تعرية هذه الشخصوس، ولم تتعاطف مع أي منهم. وكل باب أو مشهد مرتبط مع الآخر ومتسلسل مع أحداثه، فكل مشهد لا يعد مشهدا

مستقلا بالمعنى المعروف، بل هو حلقة من حلقات الرواية المتسلسلة زمنيا. ولذلك نقول إنها متصلة أكثر منها متصلة.

2- المقدمة أو التمهيد:

تعد مدخلا للفهم وتحمل في طياتها السبب الذي قاد الروائي لوضع نصه؛ فهي نوع من الخطاب المصاحب للنص الروائي، ويساعد على الانفتاح على النص وتقريبه إلى المتلقي، ويعطي تصورا عن الكاتب المنتج للنص وعلاقته بالنص، ولا تخرج عن إطار النص إذ لا تعد ترفا زائدا، ولكنها تقدم الكاتب لقارئ الذي يحمل دلالات نقدية لها علاقة بالنص نفسه، وقد كتب جمال ناجي في مقدمته " عسى الرغم من كل ما يود المشاركون في هذه الرواية قوله، سواء أكان صدقا أم كذبا، أم دفاعا عن النفس، فإن الحقيقة لن تكون حرية بالاهتمام إذا لم تكن قادرة على حماية نفسها".¹ هذه المقدمة أو الشهادة الذاتية التي قدمها ناجي يبدو أنها شكل من أشكال الإيهام بالواقعية، مع توجيه انتباه القارئ لأسئلة تطرحها الرواية. فإذا كان العنوان قد أثار فينا تساؤلات فإن المقدمة تثير أسئلة أخرى. وهكذا يتنامى التشويق، خاصة إذا ربطنا ذلك بالفصل الأول الذي يبدأ بالعنوان (سندس). ويتبعه جملة خبرية (عزمي الوجه أدلني ثلاث مرات)² هذه الجملة تحمل في طياتها تشويقا آخر يغري القارئ بمعرفة مواطن الإذلال الثلاث، وجاءت الجملة الاسمية التي تؤكد على الإخبار لتأكيد واقعية الرواية، ويتلون الخبر فيها بالإثبات تارة.

¹ عندما تشيخ الذئاب، جمال ناجي، منشورات وزارة الثقافة، دار السفير 2008م، ص 6

² السابق ص 7

والنفي تارة أخرى؛ ليثير فينا التناقضات. والبداية الاسمية المتبوعة بالأفعال تؤدي وظيفة الفاعلية والاستمرار.

إن هذا الشكل السردى الحديث المتجسد في وضع العناوين الفرعية، والإشارة الذاتية التي تحمل ذاكرة نقدية وحسا روائيا، قد تجسد في المقدمة التي مهدت لرواية ، خاصة أنها احتوت على عنصر سردي مهم ، وأفادت أن السارد في المقدمة هو نفسه سارد الرواية، ولذلك نعتهم بالشاركين، وأعطى انطبعا بأنه منهم ومعهم، وجاءت الجملة وصفية شديدة التركيب تتضمن تأكيدا عى أن الحقيقة لن تكون حرية بالاهتمام إلا بالقوة لحماية نفسها، فالقوة والحماية لشخص تنطلق من قولهم أو فعلهم المقترن بالحق والصدق، ويوحى بأن المعايير الاجتماعية قد اختلفت في الرواية، فالصدق ليس شرطا أن يثبت لذاته وإنما القوة لمن يحمي نفسه، وإن كان صاحبها متحايلا كذوبا، وتلعب الضمائر في هذه المقدمة دورا مهما في الخطاب حيث توجه دفقة الحديث، إذ السارد (أنا) يقابه المشاركون (هم)، والرواية (هي)، وقول المشاركون (هو)، والحقيقة (هي). وهذه الضمائر تجعل من ضمير المتكلم قطب الخطاب، وجاء تحركها لتنمية إحساس القارئ بأن حركة السارد والشخص تلور في حركية تضيق وتتسع حسب القوة والمقدرة. والبحث عن موطئ قدم لشخص الرواية في الحياة يتحرك في دائرة الذات ومصلحتها، مستقبلا في صيغة (لن تكون)، وماضيا في قوله (لم تكن) وحاضرا في قوله (ما يود) وكأنه تحرك في أسلوبه في أزمنة ثلاث: الماضي والحاضر والمستقبل. وهي أزمنة تجذ ظلالها بكثافة داخل الرواية إذ تحول الشخص وتناميها جاء عبر هذه الأزمنة، وكأن المقدمة حملت خطابا تنويرا في طرحها الزمن. وتجسيد تحرك الشخص عبر هذه الأزمنة بغض النظر عن القيم أو المبادئ، والحقيقة ترتبط

بالقوة لا بالصدق، فالمقدمة تنبئ عن الخيار روحي، وتدخل عبر بوابتها إلى مناخ الرواية الذي يسوده الخديعة والتفكك، وهيمنة الفرد الخفي، فالصيغ اللغوية تبدلت في المقدمة من الجمع(المشاركون) إلى المفرد (أنا) الذي يهيمن حضوره على الآخرين. ويزيد إحساسنا بهيمنة الفرد حين نصل إلى العناوين الفرعية التي جمعت أسماء الأفراد ليستقل كل بذاته، ويهيمن حضوره على الآخرين.

فأكدت المقدمة على الذات وأظهرت العلاقة بين الذات والأخر مما زادنا حيرة وتساؤلاً مفتوحاً، وكانت المقدمة بوابة المتلقي إلى فضاء الرواية منسجمة مع العنوان الرئيسي، والعناوين الفرعية "وتهيئ لحالة شعورية وعقلية من خلال محاولة توجيه القارئ إلى نوع من التلقي المطلوب، والذي يتيح له استقبال معظم مكونات الرسالة اللغوية الخفية منها والمعلنة، وذلك عن طريق الإيحاء بمناخ ما، أو استدعاء مجال تناصي بكل ما يجلبه معه من المواصفات، والتقاليد الفنية، والفكرية التي تصوغ اتجاه التعامل مع النص"¹.

المطلب الثاني: التقنيات السردية:

1- الشخصيات:

تعد الشخصيات بؤراً سردية تھضت بالسرد، وقدمته من خلال رؤى متناقضة تتوازى فيه الشخصية مع السارد الذي يتغلغل في عمقها، ويكشف زوايا خفية فيها، لينھض بإبقائنا على حالة من التوتر إلى نهاية الرواية، فتعددية الصوت من أبرز

¹ البدايات ووظيفتها في النص القصصي، صبري حافظ، مجلة الكرمل، ع 21-22 سنة 1986م نيقوسيا

سمات الخطاب السردي، ولعله كان شكلا من أشكال الوعي بالعالم المتشظي الذي انعكس على الشخصوص في الرواية، فكانت كلها ذات سارد عدا شخصية البطل المحرك للأفعال. والأحداث وتشعبها (عزمي وجيه)، وهو تعدد تناغمي يؤدي إلى الكشف والتأويل والغوص في أعماق الشخصوص.

إن الرواية تجاوزت القوالب الجاهزة وجاءت عبارة عن نصوص متداخلة مبنية على تعدد الشخصوص، وتغير بياتها عبر تسلسل زمني يقترب بالأحداث، وركز الكاتب على الشخصوص التي كانت نتاج بيات ارتبطت بمناخات سياسية واجتماعية مختلفة جعلت بعضها مشكلة (سندس)؛ شخصية محورية تحرك لترصد الحياة بكل أشكالها وتشعباتها وتداخلها، فهي امرأة غريبة الأطوار والسوكيات، متناقضة مع نفسها ومع المجتمع، فهي تحون ولا تريد لأحد أن يخونها، ترفض الذل والانصياع تارة، وتستعذبه تارة أخرى، تعيش في مجتمع له عاداته وتقاليده، لكنها تخرج على ذلك كله، بل وتتعدى ذلك فتقع في المحرمات وتسعى إلى ذلك خارجة عن الدين غير آهة.

وبالرغم من إحساسها بجفاف روحها في نهاية الرواية، لكنها تشعر بكأن هذا الجفاف الروحي ما هو إلا انعكاس لما حولها من متغيرات، وأحداث في مجتمع مهمش، ولهذا فهي تصر على عدم ذهابها إلى العمرة؛ لأنها لم ترتكب سوى ذنب واحد، يوم ذهبت إلى المقبرة وأحرق جثة صبري¹. فالرواية قدمت (سندس) في حالات نفسية مضطربة ولكنها منسجمة مع نفسها، ومع البنية العامة لرواية.

¹ الرواية: ص (339)

وكذلك كانت شخصية (الشيخ عبد الحميد الجثير) الشيخ المتدين ظاهريا، الذي يعالج المرضى بالطب الشعبي، ويتميز بورعه، وكثرة أتباعه،

أما باطن الشيخ فكان عكس ذلك، إذ وظف الدين لآربه الشخصية، ورغباته الخاصة المخالفة للدين، فكان التناقض واضحا بين الظاهر والباطن.

أما (عزمي الوجيه) البطل الثالث في الرواية، فكان مواظبا على الصوات، ويجمع التبرعات الخيرية، إلا أنه ونتيجة إغواء (سندس) زوجة أبيه سقط في برائتها غير مرة، وارتكب الرذيلة معها، وتحلل من كل التزام أخلاقي وديني، ولم يكتف بزنا المحارم، بل أكل السحت بأخذ أموال التبرعات.

ونحس بأن الشخص في الرواية لا تملك مشاعر روحانية، وإنما تحركها الرغبات المتعددة سواء أكانت الرغبات العاطفية أم المادية، ومن خلالها استطاع الكاتب أن يكشف عن الظواهر الاجتماعية، والسياسية في الواقع المعاش، ويقف عند آثار الفقر على المبادئ والقيم لتعرية تلك العلاقات الاجتماعية الفاسدة، بجرأة واضحة، وشكل السارد لكل شخصية مناخا روائيا ساهم كثيرا في تشكيل الأحداث وتوزيع الحوارات.

وجاءت شخوص الرواية نتاج بيئات ارتبطت بمناخات سياسية. واجتماعية مختلفة، جعلت بعضها مشكلة كـ(سندس) و(عزمي)، وهذه المناخات اختفت وتغيرت مع متغيرات

الأحداث، فانتقلت الشخوص من المجتمع المهمش إلى مركزية المجتمع، ليرسم الواقع الاجتماعي الانتهازي على المستوى المالي والسلطوي والديني، وتكاد تنعدم البراءة

في الرواية إذ لا نجد إلا الخديعة في علاقة الشخصوس بعضها ببعض، وجاءت الأحداث لتؤكد ذلك خاصة اللقطات الجنسية التي وصفها بدقة وتفصيل؛ لتأكيد تيه الشخصوس وضياعها وخوائها، ورغم ذلك وصلت إلى مستويات سياسية واجتماعية مرموقة، فهي شخصوس تحمل ثنائية (الظاهر) و(الباطن)، فإذا كان الشيخ جتريز رجل دين (ظاهريا) إلا أنه أبعد ما يكون عن تعاليمه (باطنا)، وأضحت شخصيات كـ(عزمي الوجيه) (وسندس) و(بكر الطايل) ذات مراكز اجتماعية وسياسية، و تظهر أسماؤها على صفحات الجرائد بمظهر المحسن الكبير، أو الشخصية الاقتصادية، أو الاجتماعية المرموقة، " فهذا عزمي الوجيه يظهر في واحدة من صحفنا المحلية، وهو يصفاح مدير إحدى الجمعيات الخيرية الكبرى، ويسمه شيكا بمبلغ ثلاثين ألف دينار، تبرعا للعائلات المستورة، والمعوزين الذين ترعاهم تلك الجمعية! ورأيت صورته أيضا في صحيفة أخرى، وصفته بالمحسن الكبير، والشخصية الاجتماعية والاقتصادية المرموقة.¹

فبعد أن كان طالبا في حلقات الشيخ جتريز في بيئة معدمة في جبل الجوفة، يعيش في بيت والده كاتب الاستدعاءات، لكنه علا وتكبر.² وتحول به الحال، وسطع نجمه وأصبح معروفا وموضوع حديث بين المسؤولين، والمستثمرين ورجال الأعمال، وكانت له حياتان الأولى معروفة فاسدة تخلى فيها عن القيم والمبادئ، وحياة مجهولة انكشفت حين دخلت زوجته فاتن عبد الحكيم لتعلم عن هذه الحياة التي تتمسك بالماضي، وبالصورة الإيجابية التي كان قد بدأ حياته بها، " عندك عمم بتهمته التي جعلت الشرطة تبحث عنه؟ أجابت: همته أنه يساعد الفقراء. وناجح

¹ الرواية: ص (326)

² السابق (207)

أعماله"،¹ والتمسك بالماضي جاء من تسميته لابنه باسم أبيه (رياح عزمي الوجيه)، وابنته باسم أمه (جليلة عزمي الوجيه).

وهذا الشيخ عبد الحميد الجزيري بعد أن كان يعيش في حي فقير مليء بالنفائات. والمياه الوسخة، وهي بيئة عزمي نفسها، وعبر عنها الشيخ بقوله: "أما نحن فبقينا حيث نحن، لا نقدر على إعانة أهلنا، ولا نجد عملاً يزيج عنا كرب يومنا. ويعيننا على إدخال البهجة إلى نفوس من يعيشون في بيوتنا"،² ومع مجريات الأحداث أصبح يمتلك مزرعة يرادها عليه القوم من رجال أعمال، ووزراء ونواب متنفذون، ومستوزرون".³

أما سندس فالتغير الذي طرأ على شخصيتها كان مادياً وأخلاقياً. وارتبطا ارتباطاً عكسياً، فإذا كانت في بداية حياتها قد ترعرعت في بيئة فقيرة تنكس على الأخلاقيات الدينية والاجتماعية، فإنها ومع تطور الأحداث وتنميتها سعت لتثبيع رغبتها الجنسية المتواصلة، والمتجددة دون مراعاة للحرمان، وأطلقت العنان لحيوان الذي يسكنها، فانطلق متمرداً رافضاً خادعاً غاشاً، فهي منقادة لشهواتها. ويتخذ ذلك تقصي للضغوط الداخلية، والصراعات النفسية، واستثمرت الجسد كسطة لحد من سلطة الآخر عليها، ويرى سارتر أن "الصراع بين الأنا والآخر يهدف إلى إيقاع الإنسان في جسمه، كأنه شرك لا مهرب منه".⁴

¹ الرواية ص 345

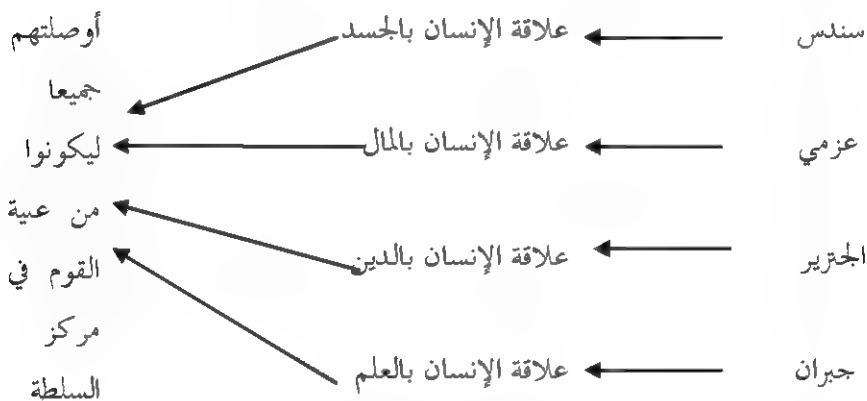
² السابق (207)

³ السابق (249)

⁴ فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، حبيب الشاروني، القاهرة ط 2، 1984، ص 133

أما جبران فهو المثقف الذي درس في جامعة دمشق، وحصل على البكالوريوس في علم النفس، ولكنه من بيئة لم تسعفه في إيجاد عمل لائق ينقذه من بؤس حياته. وأسرت في جبل الجوفة، هكذا عبر عن نفسه، وكشف عن حصوله على أموال نقلته من مستنقع ذلك الحي في جبل الجوفة إلى بيته الحالي، وبقي مصدر الأموال غامضاً، ولم يكتف بذلك بل تعده ليصبح أحد المرشحين لموزارة.

يحاول جمال ناجي من خلال رسمه لشخص أن يقف عند علاقات الإنسان المتعددة؛ علاقته بالدين بالسلطة، بالمال، بالعلم، بالجسد محاولاً صياغة أفكاره من خلال هذه العلاقات المتعددة، ورسم شخصه لتمثل هذه العلاقات التي تحدد من خلالها علاقة الذات بالآخر :



ومن خلال هذه العلاقات تتكشف إدانة الكاتب للعصر وما فيه من تجاوزات لرجال السلطة والدين والعلم، وقامت الرواية بوظيفة الكشف الاجتماعي من خلال سلوك الشخص، وكان هذا السلوك مسيراً للأحداث، وكاشفاً عن محفزات الأفعال. ولهذا اهتم ناجي بوصف حياة الشخص، وطبائعها، والوسط الذي تعيش

فيه ليكون السلوك، والتصرفات نتيجة طبيعية لتلك الظروف، وإن كانت بعض الأفعال غير مسوغة كما الحال فيه شخصية (سندس)، (عزمي)، (الجزيري)، وكأن الرواية تعني بالتحليل النفسي للشخص في " قرن التحولات الخطيرة، وما يصحبها من قلق وانحراف وشقاء".¹

فالنص وضعنا أمام واقع هش قائم على التزييف وتضليل المجتمع من خلال العلاقات الفاشلة بين الشخصيات التي تحاول عبثاً البحث عن الهوية وسط عالم منهار أخلاقياً، وسياسياً، واجتماعياً، فجاءت الشخصيات انتهازية، وقوية، ومراوغة ومتحذلة ومتصارعة وشرسة، فهي ذئاب تسعى، وتندفع بكل طاقتها لتحقيق مآدبها، وهويتها. ومعروف عن الذئاب كثرة حركاتها، وذكاؤها الحاد، وشراستها خاصة الأنثى منها، وصعوبة ترويضه، وهكذا كانت شخصيات الرواية تزداد شراسة كلما سرنا قدماً مع الأحداث، واقتربت الشخصيات من هدفها.

فالمعارك قوية بين (عزمي) و(الجزيري) وبين (الجزيري) و(جبران)، وبين (عزمي) و(جبران)، وبين (سندس) و(الجزيري)، وبينها وبين (رباح)، وبينها وبين (صبري) وكل هذه الصراعات تكشف الاختلافات، والتناقضات والتحولات الاجتماعية والدينية والسياسية في عصرنا الحديث. وساهم السارد في رصد هذه التناقضات وتوضيحها، وتقاسم البطولة مع الشخصيات التي تنتمي لطبقة فقيرة، فهي بسيطة ومركبة في آن، وقام هذا العمل الروائي على تعدد الأصوات وتداخلها لتقريب

¹ محاولة نقدية لرواية (هكذا خلقت) محمد بريدة، مجلة القصة والمسرح، الرباط عدد يناير 1964 ص

المسافة بين النص والمتلقي، وبين النص والواقع ليظهر هذا الواقع من خلال تحولات شخصوه، الذين وقعوا في تجاذبات كثيرة ومكبوتات واسعة.

وكشف عن الأوضاع المنحرفة بأسلوب سردي مثير على لسان السارد. فانتقوا من الطبقة المهمشة إلى مركز السلطة والمال، وتحركوا في مساحات الفعل السياسي. والروحي. والاجتماعي، وجاءت نماذج تعبر عن شرائح مختلفة في المجتمع وعمل السياق الروائي على ذكر المتغيرات السياسية والاجتماعية التي عصفت بالقيم. وساهمت في تفكيك العلاقات الاجتماعية، ووقف القارئ موقف المشاهد لكل أعمال الشخصوص، والولوج إلى عوالمها ليكشف عن أسرار الارتقاء، والتحول من طبقه إلى أخرى، وقد غابت الشخصية المحورية الأحادية لتنهض الشخصوص المحورية المتعددة. لتوليد حوادث متعددة، وتوازيات مختلفة، تدهش القارئ. وتعدد مستويات السرد وتقنياته.

2- اللغة الروائية:

لا بد من التركيز على الأساليب الكتابية الجديدة التي أتاحت لـ " الذات. ولصوت المنفرد، والفردى بالإعلان عن نفسها، كما تداخل الشعري في النشر. وأصبحنا نرى نصوصاً شعرية. بعد أن تخلص الشعر ذاته من القيود التقيدية. وأصبح الشعر نفسا دافقا يتسرب إلى الأفعال الكلامية، ويتخذ لنفسه صوراً بلاغية عدة. كالخكي المتدفق، والسرد المتسارع الإيقاع، وتبني الذات الكاتبة الأفعال الكلامية. واحتلالها مكان الشخصية، والتحدث عن نفسها في صيغة المناجاة".¹

¹ التداخل الأجنامي، محمد معتصم، مفهوم القصة الجديدة، محمد معتصم، مجلة عمان، العدد 67 ص

لقد أصبحت اللغة الشعرية، وما تحمله من رموز وإيحاءات وأساطير أداة طيعة في يد الكاتب الروائي، وجاءت اللغة لتكون وسيلة من وسائل الإيقاع الروائي. لسير أبعاد الشخوص، وتشكيل النسيج الروائي للكشف عن رؤى الكاتب، وفكره، وإيصالها إلى القارئ، فهي ليست زائداً من المواد بقدر ما هي أفق، أي أنها حد ومحطة في آن.¹ واستطاع الروائي أن يستوعب الشعرية، ويبني جماليات كتابته، وأفكاره بأساليب تعبيرية مختلفة، فلعبت اللغة دوراً فاعلاً في اختراق أعماق الشخوص، بالتصريح والإيحاء، للكشف عن القوى المتصارعة في عالم الشخوص الداخلي والخارجي، ويبدو الطابع الرمزي في التكثيف، وتداخل الأزمنة والاحتفاء بالتفاصيل.

وكان اللغة تتسق مع عالم الرواية، عالم الصراع فتطالعنا رواية (عندما تشيخ الذئاب) بالمشهد الأول الذي يقدم فيه بعضاً من انكسارات الذات الإنسانية المتجسدة في شخصية (سندس) بين الماضي والحاضر بمقاطع سردية ممتلئة بالشعرية "خمس سنوات عجاف مرت على فشل زفاني من دون أن يسومني أحد. ما الذي جرى للرجال؟"²

فالمقطع يحمل دلالات وإيحاءات على عمق الأنا المعذبة المعبرة عن نفسية تن من ألمها ووجدها في آن، ولكنها تُبدي قوة وإصراراً على ما تريد "أستطيع إبصار هالة الرجل، وإشعاعها إذا توافرت حوله أو فيه. شيء ما في نظرات عزمي ووجهه أثار اهتمامي. تمنعت في عيني، فأحسست أن في حبيتهما الرمليتين غيمات تتأبى عني

¹ درجة الصفر للكتابة، رولان بارت، ترجمة محمد برادة، دار الطليعة، بيروت، لبنان 1981، ص 32

² الرواية ص 16

التشعع أو الكشف عما وراءها، لذا خصصت حجرة في عقلي، وجمعت عباقي حول نفسي، ثم شاغلت والديه بثائتي عليه".¹ يتنامى شعور البطلة في المقطع السابق من خلال الصورة المتراكبة التي تشعرنا بصوت الذات يعلو تدريجيا ويطغى عسى العلاقات الاجتماعية، وينبئ عن قرب حدوث أمر ما. فقد عاين الكاتب في هذه اللحظات وجود الإنسان وسير عالمه الداخلي، ضمن حركة يتوازى فيها مع العالم الخارجي بغة شعرية تكشف بواطن الأمور التي تتحكم بمصير الشخص عسى المستوى الظاهري والباطني، وهكذا تبدأ الأصوات السردية بإعادة تشكيل الواقع. وتقديمه لقارئ، وساهمت الشخصيات والساردون المتعددون في تعدد البغات فهناك: اللغة الشعرية: " تأملت هذه الحياة الفانية، وتوصلت إلى أن الموت أكثر يسراً من العيش في سبحة حياة لا سند للمؤمن فيها ولا عضد".²

واللغة البسيطة: " موضوع عزمي لم يطل، لأني رجعت إلى بيتي في أحد الأيام وعرفت من سندس أنه أخذ ثيابه وأغراضه وترك لنا الدار"³

واللغة العامية: "الذي جنني وطلعتني من ثوبي هو عزمي"⁴

واللغة الكنائية: " من يقدر على بسط سيادته على نفسه وبدنه يصير سيدا للآخرين"⁵، وقوله:

¹ السابق ص 23

² السابق 141

³ السابق 129

⁴ السابق 128

⁵ السابق 145

" ساحت عزمي على كل شيء إلا سندس، فهي الرحيق الذي يعيد إلى روجي التي تكاد تجف وتهجري" ¹ وقوله:

"خاطبت نفسي: ها إنه بحث الخطي هذه المرة مقترباً من حفة الهاوية" ²

إن التقنية الروائية قامت على تعدد اللغات لمعاينة التوتر الإنساني في التجربة الحياتية، التي ازدادت مرارة وكشفت عن ضعف اليقينيات وسقوط الشخوص في مناخات مختلفة سواء السقوط الديني والأخلاقي المتمثل في شخصية الشيخ جتري وسندس، أو السياسي المتمثل في شخصية (عزمي) حيث سادت قوى الصراع، والتمزق للتحرك نحو طبقة أعلى أو الفكري المتمثل في شخصية (جبران). و هذه البنية الروائية القائمة على التعدد في رسم الشخوص، وتحركاتها، وأصوات الساردين وتعدددهم. وتعدد توجهاتهم، وتشابكت فيها المصالح والرؤى، واختلفت تبعاً لذلك طرائق تقديمها فكانت تقوم على التنافر والصراع حيناً وعلى المهادنة والتوائمين حيناً آخر. فعلاقة السارد بذاته كانت قائمة على اضطراب وتمزق، لعدم التطابق بين وعيها، ولا وعيها فجاء صوت السارد يحفل بالتوتر، ومن خلاله نسمع لتجاوز الداخل والخارج وتناجيهما، فصوت السارد هو : القادر على تحرير الإنسان من شرك الرغبة ومن العنف" ³، ولكنه في شخصية سندس كان الأمر معكوساً إذ تحكمت فيها هيمنة الرغبة الخفية في داخلها، التي انطلقت كوحش كاسر. فحطمت كل القيم الدينية، والاجتماعية، وشكلت عالمها الذي يموج بالتمزق

¹ السابق 273

² السابق 315

³ نظرية الوساطة في الفكر والفن، إدريس نقوري، منشورات جامعة شعيب الدكالي، الجديدة، ط 1،

1992، ص 97

والتشظي وكأنه عالم محكوم بدوافع كثيرة اتجه البحث عن الذات، والشهوة والثروة. في حين أن عزمي كان قادرا على تحرير نفسه من شرك الرغبة بداية الرواية، وكان محكوما بدوافع اتجاه السلطة والثروة.

أما الشيخ جتير فكان محكوما بدوافع الشهوة والثورة ، ولذلك تقاطعت المصائر وانخرطت الشخوص في مواجهات خفية وظاهرة. وأزاح الكاتب الستار عن سطات تتحكم في الحياة، وتحاول الشخوص الفكك منها، وتراوحت بين السطة الدينية والاجتماعية والسياسية، وحاولت الشخوص الخروج عن هذه السلطات، فكانت الرواية محاورة بين شخوصها، وتلك السلطات، ولكنهم فشلوا في التوائم مع تلك السلطات، بل تحدوها، وكان التحدي خاسرا في نهاية (سندس)، ومتوائما مع السلطة في شخصية (بكر الطايل) ففاز بالثروة، أما (عزمي) فقد فاز بالثروة والجاء، ثم خسر ذلك بالهروب بل تدفعه إلى التفكير في كل ما يقرأ، وكأن القارئ يقرأ برسالة من الديار الحجازية دون تمهيد لتلك النهاية.

في هذه الرواية لا بد من ملاحظة السياق الداخلي والخارجي الذي ظهر من خلال وجود السرد ودوره في إظهار العلاقات المتشابكة والمعقدة وغابت البطولة المطبقة لتحل مكانها حالات مبعثرة، وأفعال تنم عن الضياع والتهيه والتشظي وكأن العالم تحول إلى غابة، والناس إلى ذئاب مما يجسد حدة الأزمة الإنسانية واستفحال الخيبات المتكررة، والإحباط والخواء.

وتستحوذ اللقطات على اهتمام الروائي في محاولة لمعايشة تجارب الآخرين، وبيان مدى تشظيهم، وضياعهم وتيههم ولجذب القارئ من جهة أخرى، فالفارقات التي برزت بصور متعددة في نسيج البناء السردي، وأظهرت براعة الكاتب في

التقاطعات التي أحدثها بين الشخص والسادين، فأتاحت لهم سهولة الانتقال من حدث إلى آخر، ومن مكان إلى آخر، ومن زمن إلى آخر، فتدأخت الأزمنة، والأمكنة، والأحداث وتعددت المستويات اللغوية، والصور الفنية بالحركة، مما استحوذ على اهتمام القارئ من خلال كسر أفق التوقع، واعتماد الروائي المفارقات، ومخاطبة القارئ مباشرة من خلال تدخلات السارد المتعددة والرواية. هذه البنية السردية " لا تثير انفعال القارئ، ولا تدفعه إلى توهم الحقيقة ولا إلى الاندماج مع بعض الشخصيات، أو مع العالم الروائي وظهرت النهاية مفاجئة في شخصية (الجزير) الذي بعث وهو منفصل بدرجة ما عما يقرأ ويراقب، أو كأنه يقرأ ويراقب، وهذا يمكنه من النظر نظرة نقدية للرواية ودلالاتها الكلية، ويدفعه إلى التأمل في مغزى التجاور والتنافر والتوازي والانحرافات"¹، هذا التجاور والتنافر أكسب الرواية تعددا وتنوعا وعكست صورة المجتمع المترهل، والممزق والمثقل بالآلام، وكأن الرواية " وسيلة تعبير وتصوير على ما جرى ويجري من تفكك، واضطراب واهتزاز للشوايت، والأيدولوجيات، والأبنية الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية".²

فسندس جسدت التفكك الاجتماعي والديني.

وعبد الحميد الجزير جسدت التفكك الاجتماعي والديني.

¹ موسوعة المصطلح النقدي، المفارقة وصفاقا، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، دار المأمون، بغداد، د.ت. ص

² أنماط الرواية العربية الجديدة، شكري عزيز الماضي، عالم المعرفة، العدد (355) سبتمبر 2008م ص

وعزمي الوجيه جسد التفكك على كافة الأصعدة؛ الاجتماعية الدينية والسياسية والاقتصادية. أما جبران فكان مجسدا للتفكك الأيديولوجي، وكلها مثلت المجتمع الممزق المترهل، وذهب الكاتب بعيدا في تحدي القيم والمبادئ.

فالرواية حمست خلخلة لمنظومة القيم وعبرت فنيا عن حدة الأزمات التي تواجه الإنسان من خلال شخوص محدودة العدد؛ مما انعكس على تركيز الرواية وأسلوبها المفتوح الذي يثير الإدهاش، وكانت بدايات الفصول تثير هذا الإدهاش، والفضول لمواصلة القراءة مثل:

"عزمي الوجيه أذلني ثلاث مرات".

"الفتى بين الرجال سرعان ما يصبح رجلا، هكذا يقولون".

"الفضول شيمة لازمت الإنسان منذ نشوئه على هذه الأرض".

"لعنة الله على الجزير".

"في مقاييس الزمن، فإن عدم التقدم يعد تراجعاً".¹

أما الصور والمشاهد الروائية فجاءت تركز على رسم التفاصيل والعناية بها؛ لتحرك الصور، وتعكس الماضي والحاضر، الداخل والخارج، الأنا والآخر لتجسد الأزمة وتشظي الإنسان في مواجهتها. ومن المشاهد التي تعكس العناية بالتفاصيل:

"الحي السفلي في جبل الجوفة هو منطقة متنازع عليها بين الناس والكائنات الأخرى. فمملكة الليل في الحي تتنازعها كائنات عدة؛ القطط والحشرات.

¹ الرواية 7، 19، 235، 241.

خصوصاً البعوض والصراصير الحمراء التي لم تتمكن آليات أمانة عمان ومبيداتها من القضاء عليها، على الرغم من محاولات المختصين الذين أصيب رئيسهم بالأس، فأزاح الكمامة عن أنفه وفمه قائلاً أمام جمع من السكان القضاء على الصراصير الحمراء مستحيل، لأنها موجودة على الأرض قبل الإنسان".¹

وفي مشهد آخر يقول: "عزمني هذا تجراً في واحدة من جلساتنا الأسبوعية، وقال للشيخ " القول بأن الجوع كافر، ليس حديثاً شريفاً، إنما هو قول أطلقته العرب في ظروف القحط والحل، ويحتاج بعض التفكير والتكرير داخل العقل، وحين سأله عما يقصد بكلامه الخارج على تقاليد جلساتنا، قال إذا كان الجوع كافراً، فهل نفهم من هذا أن الغنى مسلم؟ توقعت أن ينتهره الشيخ لكنه تبادل وإياه نظرات حملت معاني لم يستطيع فك مفرداتها آنئذ، وحين أفضنا في الحديث عن الفقر والجوع فهم الشيخ مرادنا".²

وفي مشهد ثالث يقول: " قطعوا عني الكهرباء قبل أسبوع، وأضاف بعد نوبة من السعال المتصل، بأن موظفي شركة الماء أيضاً اجتثوا عدادهم من جذوره، وأخذوه بعدما فصبوا الماء عن بيته".³ ولم يتعد الكاتب عن المشاهد التفصيلية في الرواية.

إن جمال ناجي يميل إلى الاهتمام باللغة الكاشفة الرمزية والمكثفة في بدايات مشاهدته، ولكنه يستغرق في الوصف للأحداث، والشخص لتعبير اللغة الوصفية

¹ السابقة ص 10

² السابق ص 117

³ السابق 328 وانظر (329-330) حيث رسم الكاتب تفاصيل بيت الملياردير 0عزمي الوجهه القديم
المواضع بعناية فائقة .

عن لحظات القلق النفسي، والقوى المتصارعة في الظاهر والباطن، فنحن نقف أمام لغة تحتفي بالتفاصيل لتحرك الشخص أمام أعيننا، بلغة تتسارع حيناً مثل:

" فردت بامتعاض أشك في ذلك قال عبر جهاز الهاتف، مبروك يا خال. سألته: عسى ماذا؟ فأجاب: ألم تقرأ الصحف، اسمك بين المرشحين للوزارة التي سيشكلونها. قلت: تكهنات"¹

وقد تكون اللغة متباطئة تدل على التوجس والترقب، مثل:

" كان علي أن أزيد انتباهي لعزمي فبالإضافة إلى ما استفاده من دروسي وجلساته معي ، تلك التي تعلم منها الكثير من طرائق لجم النفس، وإطلاقها في الوقت المناسب، وتمشيط اللسان ، وإسدال الستائر على خفايا الروح عند الحاجة"²

ويتعمق الأثر باستخدام الروائي لمستويات متعددة من السرد القائم على تناوب ضمائرك المتكلم الغائب في المشاهد السابقة وغيرها.

¹ السابق ص 208

² السابق ص 209

خاتمة :

إن بناء رواية (عندما تشيخ الذئاب) يقوم على مشاهد متعددة قاربت الخمسين مشهداً، لم يفصل بينها رقم، وإنما تعونت بأسماء الشخصوص، التي تكرر كثير منها؛ ليربط بينها وبين ما تحمله من ومضات، ولقطات متنوعة. ومتداخلة. ومتوزعة في أماكن محددة، وأزمنة متداخلة منوعة، وحملت مفارقات عديدة لتقدم لنا شخصوصاً مأزومة قلقة، تسهم في رسم الاختلالات الاجتماعية، والسياسية. والدينية والأيدولوجية، في واقع يقوم على التزييف والتضليل لأفراد المجتمع بغية كاشفة دالة تستند إلى أنماط متنوعة من الأساليب السردية متعددة. فتعددت الأصوات مرئية وغير مرئية، وتعددت الضمائر، واستخدم تقنيات عدة كالرسائل والحسم. والوصف التفصيلي لدقائق الأمور، والمفارقات، كل هذه الصياغات تومئ إلى التشطي الكامن في النفس، وتوحي بتأثير الواقع الخارجي على عالم الشخصوص الداخلي. فكانت البنية السردية متساوقة، ومنسجمة مع مضمون الرواية ورؤية الكاتب الفكرية التي عبر عنها بالإيجاء في تمهيد الرواية أو لنقل مفتاحها.

المصادر والمراجع :

الكتب::

- 1- درجة الصففر للكتابة، رولان بارت، ترجمة محمد برادة، دار الطليعة، بيروت، لبنان. 1981م.
- 2- عندما تشيخ الذئاب، جمال ناجي ، وزارة الثقافة، مطبعة السفير، عمان - الأردن. 2008م.
- 3- العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي، محمد فكري الجزار، الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1998م.

- 4- فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، حبيب الشاروني، القاهرة، ط 2، 1984م.
 - 5- موسوعة المصطلح النقدي، المفارقة وصفاتها، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، دار المأمون، بغداد، د. ت.
 - 6- نظرية الوساطة في الفكر والفن، إدريس نقوري، منشورات شعيب الدكالي، الجديدة، ط 2، 1992م.
- الدوريات:
- 1- أنماط الرواية العربية الجديدة، شكري عزيز الماضي، عالم المعرفة، العدد 355، سبتمبر 2008م.
 - 2- البدايات ووظيفتها في النص القصصي، صبري حافظ، مجلة الكرمل، نيقوسيا، العدد 21-22، 1986م.
 - 3- التداخل الإجناسي، مفهوم القصة الجديدة، محمد معتصم، مجلة عمان، العدد 67.
 - 4- السيميوطيقا والعنونة، جميل حداوي، عالم الفكر، العدد 2، المجلد 25، 1997م.
 - 5- محاولة نقدية لرواية (هكذا خلقت)، محمد برادة، مجلة القصة والمسرح، الرباط، عدد يناير 1964م.



التداولية وتحليل الخطاب السيميائي في النقد الأدبي المعاصر

الأستاذ هامل بن عيسى - جامعة الأغواط - الجزائر

تسعى هذه الدراسة إلى مقارنة مرتكزات الدرس التداولي في تحليل الخطاب السيميائي للنصوص الأدبية، ليس بوصف التداولية تمثّل نظرية، أو منهجا مستقيما بذاته في النقد الأدبي المعاصر، وإنما باعتبارها حقلا معرفيا قائما على شبكة من المفاهيم التي تعنى بمختلف الأعراف اللغوية التقليدية وغير التقليدية والقواعد والقوانين الكلية لاستعمال اللغة، مما يجعل التداولية تشي بانتماء جهازها المفاهيمي إلى حقول معرفية متداخلة، تتلاشى فيها المعالم والحدود.

ولعل السيميائية تشكل واحدا من أبرز الحقول التي تركز في جانب منها، على فكرة الاهتمام بالخطابات في أبعادها التداولية، من منطلق أنها وحدات كلامية مخصصة لأغراض تداولية واتصالية، تفرضها جملة من العمليات الناشئة عن التفاعل بين مستويات مختلفة، ترتبط فيها الوظائف اللغوية بواقع الاستعمال. وفعالية الخطابات. إذ يأخذ فيها المكون التداولي بعين الاعتبار الأنظمة التي يتضمنها استعمال المؤلف لموضوعات لغوية سليمة داخل أوضاع ومقامات محددة.¹

والنص، حجاجيا كان أو وصفيا أو تفسيريا أو سرديا أو مسرحيا.. وضمن أحوال تخاطبية نوعية مخصصة، يخدم غرضا وظيفيا تواصليا، ومن ثم فهو محدد

¹ van Dijck(toun.v)sémiotique narrative et textuelle ed

Larousse.1973.p181

تماماً- في السيميائية كما في التداولية- بشبكة من القرائن والشفيرات المختلفة التي يعتمد عليها المؤلف في إنتاج النصوص والخطابات، منطوقة كانت أم مكتوبة. وهو ما يتيح التمييز بين أنواع متلقيها بناء على مؤشرات وأساليب أدبية معينة، وما إذا كانت هذه النصوص تندرج ضمن جنس بعينه من الأجناس الأدبية أم أنها تخضع لنوع من أنواعه المختلفة، كأدب الأطفال أو أدب النساء أو أدب المقاومة مثلاً، أو تحسب على نمط آخر من أنماط الخطابات الشفوية التي تندرج ضمن أشكال التعبير التفظية العادية.

إن ربط علاقة اللغة كنظام من العلامات السيميائية بظروف الاستعمال، يستوجب فهم الكيفية التي تعمل بها هذه العلامات أثناء العملية التداولية، من حيث هي وحدات معنوية منسوقة، ضمن أحوال تخاطبية يقتضيها السياق والمقام. ولاشك أن مثل هذا التصور، يمكن الدارس من رصد المجالات والعوامل المنتجة لظروف المحيطة بالعمليات المناسبة لاستراتيجيات التخطيط والسياق، لتعامل مع النصوص إنشاء وتداولاً، من خلال منظومة الشفيرات الأولية والثانوية المشتركة بين المؤلف والمتلقي. وذلك في ضوء مبادئ التحليل التداولي السيميائي، وإجراءاته الكشفية. لا سيما وأن للعلامات معاني ودلالات، وأن العلامة- كما ينقل موريس بيكام عن الفرنسيين- "تريد أن تقول شيئاً، ورغم ذلك ليس باستطاعتها أن تقول شيئاً إلا بوجود شخص يستقبلها ويستجيب لما تريد قوله. وما لم تتوفر الاستجابة من جانب شخص ما، لا توجد دلالة أو معنى"¹. من هنا كان المعنى من أبرز المشكلات، التي تداول عليها فلاسفة اللغة وعلماء اللسان والبلاغيون. منذ أقدم

¹ -عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، مجلة عالم الفكر، ع298، الكويت، 2003.

العصور. ولا أظن أنه تم حسمه بشكل نهائي حتى الآن. حيث خضع لعدد يكاد لا يحصى من النظريات اتخذ التفسير فيها اتجاهات ومذاهب شتى، نظرية وإجرائية. نذكر منها على سبيل المثال والاختصار:

-التفسير النظري للمعنى:

-الاتجاه المثالي: جعل المعنى حقيقة قائمة بذاتها في عالم الأفكار المجردة والمثل العليا. وإذا ما كان هناك فرق في المعاني، فإنما يرجع ذلك لعلّة وجود هذه المعاني في عالم الجزئيات المتغيرة.

-الاتجاه الصوري: يجعل المعنى تصورا ذهنيا قائما في الذات العارفة. لا يتم الحصول عليه إلا بتجريد الجزئيات المتشابهة من صفات جوهرية مشتركة.

-الاتجاه الاسمي: يجعل المعنى كائنا في دلالة اللفظ على مسمياته الجزئية. ولا يشترط وجود عالم مثالي أو ذات عارفة.

-الاتجاه التداولي: (وهو ما يهمننا في هذا البحث)، يجعل المعنى قائما في طريقة استعمال لفظ ما في سياق أو مقام معين. وإذا ما كان هناك تجريد، فإنما يكون لطريقة الاستعمال وليس لخصائص المسميات.¹ "فليس للفظ معنى بل إن له مظهرات في مقامات الكلام وتفاوتها ليس إلا". وهذا الاتجاه يمثلّه عالم المنطق والرياضيات وفيلسوف البرهانية الأمريكية شارل سنلرس بورس C.S.Peirce الذي حدد الإطار الفلسفي للمبادئ، والأسس الأولى لنظريتي

¹ -زكي نجيب محمود مقدمة الترجمة العربية لكتاب جون ديوي النطق نظرية البحث دار المعارف القاهرة 1960ص31.

التداولية¹ والسيميوطيقا، في العصر الحديث، للنهوض بالتفسير البرجماتي على أنقاض التفسيرات الميتافيزيقية.

إن "بورس" بمنهبه هذا، قد حوّل مجرى البحث في المعنى، من مستوى الفلسفة والتتظير إلى مستوى الإجراء والتداول، من خلال وضع تصور لمنهج يتسم بالصرامة العلمية شكل لاحقا قاعدة أساسية لمناهج البحث اللغوي، ونظرية لمعنى في الفلسفتين التحليلية والظاهراتية، في القرن العشرين، وهو ما تبلورت معالمه في نظرية واضحة المعالم، على يد الفيلسوف الأمريكي شارل موريس C.Morris سماها "لندولية" pragmatic من خلال مؤلفه foundations of theory of the signs سنة 1938 ثم عمق هذه النظرية الفيلسوف البريطاني جون أوسطين John Austin في كتابه How to do things with words سنة 1962. وقد ترجم هذا الكتاب إلى لفرنسية -: Quand dire c'est faire سنة 1970. وقد تجلّت مفعولات هذه النظرية، على مستوى البحث، تنظيرا وتطبيقا، وهو ما سنحاول الإشارة إليه، في ما يأتي:

– التداولية والتفسير السيميائي للمعنى عند بورس:

يتوقف تفسير المعنى عند بورس على نتائج استعمال العلامة، فهو مرهّن بالعقل الذي يدركه وفق بروتوكول رياضي ثلاثي يربط بين العناصر المكونة لعلامة، والتي يدعوها بـ (الماثول، الموضوع، والمؤول) ولا يمكن أن يكون هذا البروتوكول. في نظره، إلا ثلاثيا²، إذا ما أريد تحديد العلامة تحديدا منطقيا في تجلياتها المتعددة

¹ – بورس هو أول من صاغ مصطلح "البرجماتية" الذي استعمله الناقد المغربي أحمد الخوكل.

² – سعيد بنكراد: السيورة السيميائية والمقولات (قراءة في فلسفة بورس السيميائية) مجلة مدارات فلسفية، المغرب، ع2002، ص7، 107.

اللسانية وغير اللسانية وتداولها ضمن نسق سيميائي يحقق وجودها في الزمان والمكان. ذلك أن المنطق في تصور بورس ليس سوى تسمية أخرى للسيميائيات التي يعتبرها نظرية شكلية لدراسة العلامات.¹ بحيث لا يقوم فعل العلامة في واقع الاستعمال إلا بناء على "مؤول" يمرر صحة إحالة "الماثول" على الموضوع. وبمنحها الصفة العملية، إذ يشكل "المؤول" الركن الركين في تداول العلامة وتأويلها.

ناقش بورس بمقتضى هذا البروتوكول المبادئ العقلية الكامنة، وراء الظواهر السلوكية المنتجة للمعاني والدلالات، على قاعدة أساسية مفادها، أن معنى العلامة يتوقف على نتائجها التداولية، وأن الحكم بأن علامة ما، ذات معنى لا بد أن يأخذ في الاعتبار النتائج التداولية العملية، التي تنتج بالضرورة من صدق هذه العلامة، التي تشكل خلاصة نتائجها معناها الكلي.

إن المعاني وفق هذا التصور، ما هي إلا خطط تجريدية للسلوك العملي والتداولي المتمثل في أفعال الكلام أو في غيرها من السلوكيات السيميائية غير اللغوية. والمعنى إذا لم يؤد فعلا كلاميا سيميائيا، على سبيل المثال، اعتبر معنى زائفا. ويشترط بورس في ذلك أن يكون الفكر الذي يستخدم هذه العلامات فكرا علميا. أما الكيفية التي يفكر بها إله ذو علم حدسي أو لاهوتي، يتجاوز العقل. فهو خارج مجال اهتمام بورس ومقولاته الفينومينولوجية التي ما برح يؤكد من خلالها على: "أن تطور جهود الباحثين في صياغة الحقائق، التي تصح على كل العلامات، التي

¹ Charles S Peirce .Ecrits sur le signe. Rassemblés Traduits Et commentés -
par Gérard Deldalle .Ed. Seuil. Paris .1978 p120.

يستخدمها الفكر العلمي، عبر الرصد التجريدي والاستدلال، تكون عما رصدنا مشابها لأي علم وضعي".¹

من هذا المنظور التداولي، صنف بورس المفسرات أصنافا عديدة، في إطار السيميوطيقا. بوصفها نظرية تبحث في الطبيعة التداولية للعلامة. يهمننا منها المفسر المنطقي. الذي يعرفه بأنه: "المعنى الذي يصل العلامة بموضوعتها"². ويمكن القول بأن تفسير لفظ ما، يكمن في ذكر خصائصه الحسية فحسب. ذلك لأن تدبر الآثار. التي يجوز أن يكون لها نتائج فعلية على الموضوع الذي نفكر فيه. هي فكرتنا عى كل الموضوع. وإذا كانت العلامة شيئا متباينا عن موضوعتها، فلا بد أن يكون هناك، في الفكر أو في التعبير أي في فعل الكلام، تفسير أو حجة أو سياق، يوضح كيف يتم ذلك.³

وفي الوقت الذي يشدد فيه بورس على صناعة المعنى، فإنه يرفض المساواة بين المعنى والدلالة. إذ إن العلامة في نظره، لا تتضمن معنى، وإنما يظهر هذا الأخير من تفسيرها. وهنا يشير إلى التأويل (المعنى الذي تتخذه العلامة في العملية التداولية) وليس المفسر بشكل مباشر. رغم أن للمفسر حضورا ضمينا في سيرورة المعنى.⁴

¹ -تشارلز سوندرس بورس: تصنيف العلامات، ترجمة فريال جيوري غزول، (مقالات ودراسات) دار الياس المصرية، القاهرة 1986 ص137.

² -Peirce.C.S.How.to make our ideas clear. (in the philosophy of peirce.select.ed writingsed by justus Harcourt Brace and company.N.Y1940p30

³ -تشارلز سوندرس بورس: تصنيف العلامات، (مترجع سابق)، ص139.

⁴ -دانيال تشاندلر: أسس السيميائية، ترجمة د. طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، ط2008، ص73.

وكثيرا ما يذكر بورس العلامة وهو يقصد الممثل. مما جعل بعض المشتغلين على الخطاب السيميائي، يقعون في نوع من الارتباك، في تفسير العلامة *signe*. انطلاقا من تجلياتها في ضوء تظاهرات الممثل *représentamen* كجزء، في شكل منطوق أو مكتوب، لا باعتبارها كلا ذا معنى .

ورغم تأكيد بورس على أن المعنى لا يتحدد، إلا بتفاعل العناصر الثلاثة (الموضوع والممثل والمؤول) التي تشكل مجتمعة العلامة¹، فإن موريس C.Morris يقترح ثلاثة مستويات للنظر إلى العلامة: المستوى الدلالي، وينظر فيه إلى العلامة في علاقتها بالمدلول. والمستوى التركيبي وينظر فيه إلى مجموع القواعد والمزواجيات التي تحكم علاقة علامة بعلامة أخرى، من جهة، ورصد البيانات الداخلية لدال العلامة من جهة ثانية. أما المستوى التداولي، فخصه للنظر إلى العلامة في ارتباطها بأصولها، وأثر هذه الأصول أو المرجعيات على المتلقي، والعلاقة التي يعقدها هذا الأخير بين العلامة ومنابعها الأصلية². ومن الملاحظ أن الممثل عند بورس، كما فهمه موريس، يشبه الدال عند سوسير، والتأويل شبيه بالمدلول. لكن للتأويل صفة لا توجد في المدلول، وأنها لا تكمن إلا في فكر المؤول، حيث تظهر في العملية التداولية، أثناء دورة الخطاب، حين تنتقل العلامة، من طرف إلى طرف آخر. ويقوم هذا الأخير بتوليد معادل لها. وعندئذ، يصبح معنى العلامة (أ) هو العلامة (ب) الذي يمكن أن تكون ترجمة لها. وهذا ما يسميه إميرطو إيكو "بسيرورة المعنى غير المحدودة". والسيرورة هي الطريقة التي تؤدي فيها تلك الترجمة إلى متوالية من التأويلات. التي

¹ - المرجع السابق، ص 70.

² - بلفاسم ازमित: المسارات العامة لتحديد مفهوم العلامة، مجلة فكر ونقد، ع 57، دار النشر

المغربية، المغرب 2004 ص 44.

وسمها بورس "بالسيموزيس" حين أدرك، أن معنى الممثل، لا يمكن أن يكون إلا ممثلاً آخر. أي ممثل يمكن تأويله في سلسلة غير منتهية من التأويلات¹. ويستخلص من ذلك، بأن جهود بورس وإسهاماته في هذا المجال، لا تندرج في سياق البحث عن مفهوم لعلامة السيميائية فحسب، وإنما هي موجهة نحو إيجاد تبرير فلسفي لمفهوم تداول العلامات في واقع الاستعمال، وإن كان لا يميل إلى إعطاء الفلسفة مكانة متميزة تحتكر بمقتضاها كل يمت بصلة إلى العقلانية.

إن التفسير الإجرائي للمعنى، تفسيرا علميا، كان من الغايات النهائية، التي جعلت بورس يناشد فلاسفة اللغة والمشتغلين على المعنى، بضرورة التوصل بالمنهج العملي البرجماتي لبلوغها، إذا ما أرادوا فعلا، تحديد معاني الألفاظ تحديدا دقيقا. وذلك بالأبدا يبدأ المفسر بالكلمة ثم يعقبها بتعريف، بل عليه أن يبدأ بالصفة أو مجموعة الصفات التي يلاحظها، ضمن الأحوال التخاطبية في العملية التداولية، ويضع لها اسما يميزها، ثم يطلق هذا الاسم، في نهاية المطاف على ما قد لاحظته، وهكذا يصبح تعريف الاسم، هو الصفات التي كانت وقعت في حدود التجربة، مجسدة بالمشاهدة أو المحادثة أو الخطاب. وإذا ما تم بعد ذلك استخراج من هذا التعريف نتائج مترتبة عنه، كانت هذه النتائج مطابقة للواقع².

-التداولية والتفسير التحليلي للمعنى:

استثمر فتحجشتين كثيرا من المبادئ التي نهضت عليها الفلسفة البرجماتية عموما، ومنهج التفسير الإجرائي للمعنى عند بورس، على وجه التحديد. محدثا قطيعة

¹ - المرجع السابق، صص 72-73.

² - أنظر، بورس، المرجع السابق.

تاريخية. وانقلاباً منهجياً، في فلسفة التفسير المنطقي للمعنى، كان من نتائجه إرساء دعائم جديدة، لنظرية مثيرة للجدل، في الفلسفة التحليلية، تعنى بالوصف الدقيق لمختلف استعمالات اللغة، وليس إخضاعها لقوانين الحساب المنطقي فحسب. حيث ترى هذه النظرية، أن اللغة وظيفة تصويرية تقريرية، تتجه إلى العالم الخارجي، وتحاول أن ترسمه. وتعبّر عنه بالعلامات، كجزء يمكن إدراكه بالحواس¹. وبالتالي، فإن العبارات التي لا تعبّر عن الواقع الخارجي، هي عبارات زائفة، لا معنى لها، كما وصفها بورس من قبل. وعليه فإن العبارات ذات المعنى، يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. أما العبارات التي لا معنى لها، فليست صادقة ولا كاذبة، وإنما هي مجرد لغو. فليس للعلامات والرموز، وفق تصور فتجنشتين، دلالات ومعاني، وإنما لها استعمالات ممكنة، في مختلف "الألعاب اللغوية" التي تشكل سفوحاً لسانية، ذات نشاطات اجتماعية أوسع، تحدد "صوراً من الحياة"².

شكل هذا التصور واحداً من أهم المرتكزات، التي قامت عليها فسطات اللغة العادية، في مدرسة أكسفورد- التي ينتمي إليها كل من أوسطين وسورل وكرايس- وما نتج عنها من نظريات، أبرزها نظرية أفعال الكلام، التي أخذت عى عاتقها تقويض المبادئ، التي قامت عليها الوضعية المنطقية، للحد من تأثير الخداع الوصفي لمنهجها الشكلي الصارم، الذي لا يقبل من التعابير والخطابات السانية. إلا تلك القابلة للفحص والتجريب.

¹ -فتجنشتين لودفيج: رسالة فلسفية منطقية، تر: د. عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1968، ص

² -دوني فرنان: مدخل إلى فلسفة المنطق، ترجمة، محمود البعقوي، ديوان المطبوعات

ورغم الانتقادات التي وجهت للوضعية المنطقية. فإن التزعة الاختزالية لمنهجها المنطقي. لدى أقطاب هذه النظرية، بقيت قائمة على مستوى المفاهيم الإجرائية والكشفية. التي كانت وراء إبعاد أنواع الخطاب الأدبي، من منطلق تقديس العم، ورفض ما سواه. حيث تبني سيرل مبدأ شفرة أو كام le rasoir d'Occam في تصنيفه الثنائي: (الأسلوب الأدبي / الأسلوب الخيالي، القول الانجازي/ القول الوصفي، الخيالي/اللاخيالي، المعنى الحرفي/المعنى المقالي...).¹

ورغم إبعاد هذه النظرية للخطاب الأدبي من دائرة اهتمامها، وتركيزها على اللغة العادية، في حالة الاستعمال الفعلي لعلاماتها، ورموزها من طرف متكلميها، فإنها زودت تحيل الخطاب، في النقد الأدبي المعاصر، بطاقة معرفية ومنهجية في غاية الأهمية، في ضوء مقاربتها لظواهر لغوية، هي من صميم الخطابات الأدبية، من قبيل الأفعال الكلامية اللامباشرة، وأسماء الأعلام، والأوصاف المحددة، والاستعارة... إلخ. إلى جانب ما قدمته من مفاهيم إجرائية، على نحو، الكلام الفعلي. والفعل الكلامي الاجتماعي، والمقصدية... إلخ.²

ففي الفعل الكلامي مثلاً، يرى أوسطين، أن التقريرات والوعود والاعتذارات والاستفهامات والجمل ذات الصورة الطلبية، والأمرية، والرجائية. وغيرها، مما يندرج ضمن تقييدات من نوع (من الممكن أن يكون كذا...، أعتقد أن... وأتوقع

¹ - د. محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشهري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

المغرب، ط3، 1992، ص8

² - المرجع السابق، ص8

كذا...) كلها على حد سواء أفعال تتحقق بالاستعمال المقنن للغة، وكل فعل لغوي. بما هو فعل مركب، يمكن تحليله بحسب ثلاثة أبعاد، على النحو الآتي:¹

-البعد التعبيري locutoire، ويكمن هذا البعد في قول الفعل ذاته. وكل فعل لغوي في خطاب ما، يفترض انتفاء لأصوات بحسب مستويات اللغة وقوانينها، الصوتية والتركيبية والدلالية. كما يفترض معنى ومحالا إليه لعلامات الجملة. وفي هذا المستوى، تكون الدلالة المعنية، هي الدلالة الحرفية، كما يمكن أن تتحدد في الذهن، بمجرد معرفة القانون الدلالي المستعمل.

-البعد الثاني، ويتضمن التلفظ énonciation أي الاستعمال الخاص للجملة؛ فيكون الفعل تعبيرا إنجازيا illocutoire من حيث إحداثه بقول شيء ما، حسب طريقة معينة في مقام محدد. والقدرة التعبيرية لقول معين، يمكن أن تختلف باختلاف الصيغة التي يقال بها -جازمة أو استفهامية أو أمرية أو رجائية... الخ. و/أو الظروف الخاصة بقوله. وهي السياق اللغوي. وكذلك الحالة الخارجة عن نطاق اللغة. وهكذا، فإن قولك: "هل أكون هناك". له قدرة قولية مختلفة عن قولك: "سأكون هناك". وهذا القول الأخير، يمكن، حسب الظروف، أن تكون له قوة مجرد الجزم أو الوعد أو الإنذار أو التهديد... الخ. وهذه القدرة، بالمعنى الثاني، هي في الواقع الوجه العملي والتداولي للمعنى.

¹ - انظر كتاب: AUSTIN. (JOHN LANGSHAW):

Quand dire c'est faire. Traduction française de Gille Lane. Ed. Seuil 1970

-البعد الثالث للفعل اللغوي، هو تعبير متعدد Perlocutoire يتحقق بواسطة قول شيء. ويستند إلى الآثار التي يحدثها التلفظ في السامعين. وسواء، أكانت آثار التعبير المتعدي منتظرة. أم لم تكن منتظرة، فإنها دائما نتائج خاصة للفعل اللغوي، وليست اصطلاحية. عسى أساس، أن الآثار المحدثة بحسب الاصطلاح، تابعة لبعد التعبيري الإنجازي. وهكذا، فإن قصد كل متكلم إلى أن يفهمه السامع، هو جزء لا يتجزأ من فعل التعبير الإنجازي. أي أنه "عندما يتلفظ المتكلم بجملة في مقام توصي معين. فإنه ينجز نمطا معينا، يسميه أوسطين (عملا تحقيقيا). فعندما أقول لك، وفق هذا التصور: أعدك بأن آتي، فإنني أعدك فعلا بالإتيان، ويكفي أن أقول أعدك بأن آتي، ليكون الوعد قد تم. "فالفعل من قبيل وعد، هو فعل إنجازي، فهو يحقق إنجاز العمل الذي يصفه"¹. إن قصد الإنجاز عند أوسطين، يمثل القوة التحقيقية الكامنة وراء النطق، الذي يظهره المتكلم بتلفظه هذا العمل التحقيقي أو ذاك.

لكننا نرى في مقابل ذلك، أنه إذا كانت الأفعال الإنجازية، لا تحتل القسمة الثنائية المنطقية إلى صادقة أو كاذبة كأفعال المعاينة، من ناحية، فإنها من ناحية أخرى، تخضع للقسمة الثنائية الاجتماعية إلى ناجحة أو فاشلة. مما قد يمثل الفعل الإنجازي تجاوزا، حتى في حالة توفر شروط النجاح التي حددها أوسطين. إن لم يعبر هذا الفعل حقيقة، عن نية قائله. فإذا قال قائل: إني أعدك بكذا... وهو لا ينوي إطلاقا إنجاز هذا الوعد، أو تصور أنه يكون في وضع لا يسمح له بالإنجاز. عندئذ يكون هذا الوعد تجاوزا. كما أنه قد يكون لاغيا، إن كان القائل لا يتمتع بالصفات المطلوبة اجتماعيا، كعدم الأهلية أو القدرة على أدائه أو ما شابه ذلك.

¹ - روبير مارتان: مدخل لفهم اللسانيات، ترجمة عبد القادر المهيري، المنظمة العربية

لترجمة، ط1، بيروت 2007، ص139.

هذا فضلا على أن كثيرا من العبارات لا تخلو من لبس تحقيقي كقولنا: "شكرا لك". فقد تكون هذه الجملة للشكر، كما قد تكون اللوم. فدلالة هذه العبارة. تتوقف على قصدية المخاطب، التي تحددها المواقف أو المقامات، ليس إلا.

يندرج الموقف والمقام ضمن لغة الجسد-وهي سلوك سيميائي- بوصفها لغة طبيعية. تعبر-حسب أوسطين- عن حالة ذهنية لدى جميع الشعوب، تتجسد أثناء العملية التداولية، بالبحث عن أي شيء، أو الحصول عليه، أو رفضه أو تجنبه، في ظروف وأحوال تخاطبية معينة، في سياق يأخذ في الاعتبار تعبيرات الوجه، وحركة العينين، وتقطيب الحاجبين، والإيماءة، ونبرات الصوت وغيرها.¹

وهو ما يتيح إمكانية تحديد قصدية المخاطب، على ضوء التفاعل اللغوي، في الحوارات المختلفة، سواء كانت حوارات كلامية عادية، أو نصوصا أدبية. فكل ما ينجر عن ذلك من تأثير في المتلقي، إنما يرجع في الأساس إلى طرق البحث التداولي والسيميائي، بما تتيحه من إعادة بناء تصور أنواع الفهم، التي يشترك فيها المخاطبون والمتلقون المحتملون سواء بسواء. لا سيما وأن الحدث- لغويا كان أو غير لغوي- حسب كرايس- قد ينطوي على نية الدلالة، كما قد لا ينطوي عليها. مما يجعل دورة الخطاب، في العملية التداولية التواصلية، دورة سيميائية بامتياز، تفترض طرفين إنسانيين، أحدهما مرسل والآخر متلق، حيث تتنوع المقاصد، بتنوع الرغبات والمعتقدات الموزعة بين العناصر المكونة لدورة الخطاب.²

¹ -أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف تنجز الأشياء بالكلام-تر-عبدالقادر قيني، دار إفريقيا

الشرق، المغرب 1991 ص 03.

² -المرجع السابق.

عنى ضوء هذا التحليل، اتسعت دائرة تأويل مختلف أنواع الخطابات، واتخذت مسارات ثلاثة، أحدها يقوم على مصادرة مقصدية المخاطب (المرسل) التي تتجس في رغباته ومعتقداته بشكل أولي، فيما يقوم الثاني على مصادرة مقصدية المخاطب (المرسل إليه)، بناء على ما يعرفه عن مقاصد المخاطب (المرسل). أما الثالث، فيستهدف مصادرة مقصدية الخطاب ذاته، بمعزل عن المقصديتين المذكورتين أعلاه، بوصف الخطاب تجسيدا لتجربة الحياة في ذات المخاطب (المرسل) أو في ذات المخاطب (المرسل إليه) بواسطة أداة موضوعية هي اللغة، وليس تعبيرا عن ذات كل منهما، في حالة الاستعمال اللغوي أو التعبير الأدبي.¹

لهذا السبب، كان دانتي-فيما نرى- يجهد نفسه في إخفاء أهوائه الجيبية² (إخفاء مقصديته) عن قارئه، لمنحه حرية أكبر لمصادرة إحدى المقصديات الثلاث في كتاباته، رغم مجاهرته بشتم وسب البابوية نهارا جهارا. ويذكر مريدو القناع حالة ذلك الشخص الذي قيل له: "أنت لص يا سيدي، صدقني" فرد قائلا: "ماذا تقصد بـ"صدقني" فهل تلمح إلى أنني رجل حذر؟"³ طبعاً كان هذا الرد، مصادرة لواحد من الاحتمالات الثلاثة لتحديد المقصود.

بيد أنه، ورغم ذلك، يبقى المعنى نتيجة حتمية للغة ذاتها، في حالة استعمالها. في لحظة معينة من لحظات انكشاف الخطاب في العملية التواصلية التداولية في نسختها السيميائية. وهذا إذا ما سلمنا أن كل سلوك إنساني دال، هو سلوك سيميائي

1 - محمد عزام: التلقي .. والتأويل، بيان سلطة القارئ في الأدب، دار الينابيع، 2007، دمشق، ص 227.

2-

3 - امبر تو ايكو: التأويل، بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بن كمرادن المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 65.

بالضرورة. عند ذاك، يصبح لا مناص من اتخاذ القارئ نقطة ارتكاز في التحليل التداولي السيميائي النصاني، لمقاربة العلاقة الجدلية المبينة بين المؤلف والقارئ من ناحية. وبين القارئ والنص الذي يعبر عن ذاته على نحو يشبه الأنث، بتعبير غادمير، من ناحية أخرى¹.

لكن هذا، لا يبرر نفي ضرورة التركيز على لحظة مجاوزة القارئ نفسه مؤقتاً، حين يعيش ذهنياً تجربة المؤلف نفسها، ويتماهي مع التجارب التي كانت سبباً في ميلاد النص كوسيط لغوي، ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، في سياق ما يصفه هوسرل بالاختزال الظاهري².

إن تصوراً كهذا من شأنه أن يتيح إمكانية قيام تحليل الخطاب، على منهجين مركبين؛ منهج تداولي يعالج مستويات اللغة، الصوتية والتركيبية والدلالية لنصوص في حالة تداولها، ومنهج سيميائي يعنى بسنن قيمها النصانية وتمفصلات معانها ودلالاتها النفسية والاجتماعية، المستقاة من بيبليوغرافيا المؤلف، وحياته الفكرية الخاصة والعامة.

غير أن هذا يستدعي -فيما نعتقد- مراجعة جذرية لنظرية المعنى و نظرية النص الأدبي عسى حد سواء، في ضوء الدائرة التأويلية التي يطمح إليها الخطاب السيميائي التداولي في النقد المعاصر، انطلاقاً من مأخذ فتحنشتين على كتاب الاعترافات لأوغسطين، وما أسفرت عنه من نتائج في تفسير المعاني، وتحليل النصوص، لاسيما

¹ - ينظر : سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،

بيروت 2002 ص154.

² - تريي إيجليتون: نظرية الأدب، تر، نائل ديب، وزارة الثقافة، دمشق، 1995 ص100-101.

وأن فتجنشتين اعتبر تفسير المعنى، على نحو ما ورد في هذا الكتاب، تفسيراً قاصراً. رغم أنه يتضمن لفظة سيميائية هامة، لأنه يختزل، في نظره، المعاني في الأشياء فحسب. في حين يهمل الاستخدامات الأخرى، كالأمر والاستفهام والتعجب والتحذير والتذمر والتنبيه والنصح والشكر والتوسل والوعد والشتم والاعتذار والقسم ووصف المشاعر ومختلف الظروف والملابسات المرافقة للعملية التلفظية في أحوال الخطاب.¹

ذلك أن الظروف والملابسات المرافقة للحالة التخاطبية في العملية التداولية، هي التي تساعد على تحديد القصيدة، من وراء الاستخدام الذي يريده المخاطب. حتى ولو كان ذلك، على افتراض، أن هذه الظروف والملابسات لم تكن مختلفة، باعتبار أن التقرير أو النهي، قد يقالان بشكل متقارب. فإن الفرق يبقى قائماً، وأن هذا الفرق، يتحدد في طريقة الاستجابة والتطبيق، عند سماع التقرير أو الأمر. ذلك أن للأمر في العملية التداولية، استجابة معينة تختلف عن الاستجابة الخاصة بالتقرير، في تصور فتجنشتين.

–التداولية والتأويل السيميائي للمعنى:

في هذا الإطار، لا يستقيم أي اعتبار للاختلاف أو التمايز بين النصوص الأدبية. والنصوص اليومية. بل بين هذه الأخيرة وبين والأنظمة السيميائية غير الغوية الدالة، بوصفها نصوصاً مخصصة بنوعية وظيفتها التواصلية والتداولية. من منظور

¹ - فتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية، ترجمة، عزكي إسلام، مراجعة عبد الغفار مكاوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1991، القسم الأول، ص 108.

التداولية والسيمولوجيا وعلم النص الحديث¹. إذ بات يطلق مصطلح "نص" على كل العلامات - ذات الوظيفة التواصلية الواضحة، سواء كانت لسانية أو غير لسانية، والتي تحكمها جملة من المبادئ، منها الانسجام **cohérence** والتماسك **cohésion** والسياق **contexte**. والدينامية والتقطيع والتجانس والتدرج والتناظر المقطعي، وما إلى ذلك، مما حاول بعض الدارسين في الغرب بدورته، مثل أوسطين وجوليا كريستيفا ورولان بارت².

لكن يبقى الاعتبار الوحيد، الذي يجب أن يقوم في نظرية تحليل الخطاب السيميائي التداولي، هو التأويل الموجه، من خلال القارئ أو المتلقي عموماً، لقبض ليس على المعنى أو قصيدة المؤلف فحسب. وإنما على قصيدة النص، وقيمة النصية التكوينية أيضاً. وهو ما سمح بإمكانية توسيع دائرة التأويل لتشمل أنساقاً غير لغوية دالة، في العملية التداولية التواصلية، والتعاطي معها، كعلامات، وأنساق ثقافية مشروطة بقواعد الاستعمال والتداول، كالسينما والرسم الصناعي والهندسة المعمارية وغيرها.

ولعل هذا ما جعل دلالة العلامات السيميائية المنسوقة، في العمارة الإسلامية تحظى كغيرها، من العلامات في العمارة الغربية، باهتمام الباحثين في مجال التناص

¹ انظر: Jean Michel Adam

Eléments de linguistique textuelle
Théorie et pratique de l'analyse textuelle Pierre Mardaga
Bruxelles 1990

² - الأزهري الزناد، نسيج النص، بحث في ما يكون به الملفوظ نصاً، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1993، ص 16.

المعماري بوصفها أسننا بصرية تواصلية تداولية، تحتضن قيما للثقاف وفعاليات الحوار. تشكل جزءا أساسيا من مرجعيات المهندسين المعماريين، المهنية والثقافية. المشتغين على التصميم في العالم الإسلامي، كما يراها رائد ومثل الجيل الثالث لعماره ما بعد الحداثة المعماري الدانمركي المشهور عالميا، يورن أوتزون Joran utzon. مصمم مبنى مجلس الأمة الكويتي، ومصمم مجمع جدة الرياضي بالسعودية. إذ شكلت العمارة في نظره، على غرار الرسم والنحت والصورة الفوتوغرافية وغيرها من الأسنن البصرية، ظواهر تواصلية، شأنها شأن النصوص الأدبية وخطابات اللغة الطبيعية اليومية.

لاسيما وأن ظواهر كهذه، تتمفصل دلالاتها حسب أمرطو إيكو-تمفصلا مزدوجا شبيها بتمفصل دلالات اللغة الطبيعية. حيث يتشكل المستوى الأول فيها، من الوحدات التي تملك مدلولاً؛ وهي هنا، العلامات الأيقونية الشبيهة بالرموز في اللغة الطبيعية. أما المستوى الثاني، فيتشكل من وحدات اختلافية، معادلة لرموزيات، تتمثل في الأشكال والألوان، ولا تملك مدلولاً مستقلاً بذاته.

إلا أن المدارس التصويرية، تزعم إمكانية بناء نسق من العلامات، اعتماداً على المستوى الثاني فحسب، رافضة بذلك، المستوى الأول رفضاً كلياً. لكن هذا الزعم، جعل مصيرها ينتهي إلى ما انتهى إليه مصير الموسيقى اللانغمية (atonal) حين فقدت القدرة على التواصل، وانزلت إلى هرطقة لا طائل من ورائها.¹

¹ -أميرطو إيكو: سيميائية الأنساق البصرية، ترنعمد التهامي العماري ومحمد أوداد، مراجعة وتقديم سعيد بنكراد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية ط2008، ص77.

و من هذا المنظور فإن القول بأن هناك قراءة جدية وحيدة للنصوص. خارج الجهاز المفاهيمي للأسنن والأنساق السيميائية. بمفهومها الواسع، هو قول قاصر. لأن الوجود الوحيد للنصوص، إنما يكمن في سلسلة الأجوبة التي تثيرها، في إطار السنن الثقافي العام." فالنص هو نزهة، يقوم فيها المؤلف بوضع الكلمات ليأتي القراء بالمعنى"¹ في إطار من المبادئ يحصرها دومينيك منقنو Dominique maingueneau في التعاون والصدق والملاءمة أو الإفادة Pertinence، حينما ترد عبارة ما بأقل عدد ممكن من العلامات السيميائية المنسوقة، وتحمل شحنة دلالية مفتوحة على التأويلات².

غير أن القراءة البرجماتية المستهدفة، في النظرية التداولية، تضع حدا أدنى تنطبق منه عملية التأويل؛ وهذا الحد هو، درجة الصفر، التي يكون عليها القارئ. والمتمشة في معرفة اللغة، وامتلاك الخصائص الدنيا لعملية القراءة. بحيث يعيش القارئ حالة من الفراغ الثقافي، بعيدا عن أي نظام قيمي أو إيديولوجي يسمح له بتكوين أحكام قيمة على الأعمال الأدبية، باعتباره قارئا افتراضيا، يمثل إطارا مرجعيا. يمكن أن يقاس عليه القراء الحقيقيون، الذين تتحدد شخصياتهم على أهم نوع من الانزياح، أو العدول عن درجة الصفر.³

ولم كنت القراءة البرجماتية فعلا تحفيزيا لوظيفة النص التواصلية والتداولية. فمن لكذبة تتخذ فيه موقعا بين اللغة والأسلوب، يحدده بارث بدرجة الصفر، يتقطع فيه

¹ - التأويل، بين السيميائيات والفكيكية، مرجع سابق، صص 22-23.

² - Dominique Maingueneau; pragmatique pour le discours littéraire, Nathan Paris 2001 pp101-105

³ - Tompkins Jane P Reader –Response Critism Thon Hopkins University

محورون (محور X) و (محور Y) في الإحداثيات الديكارتية. حيث تكون اللغة عرضاً فقيداً مشككة (محور X)، ويكون الأسلوب تعبيراً عمودياً مشككاً (محور Y)، فيظهر شكل لنص وقيمته النصانية، وتكون الكتابة فيه صامتة، وحيادية، ودالة. أما مستوى لغة لمنطوق في لغة (الكلام المكتوب) فيسبق حالة اجتماعية متجانسة، يوضع لنص لأدبي فيها موضع لاختبار، لتأسيس وظيفته الدلالية، بوصفه تركيباً من العلامات ولشيفرات المنسوقة.¹

وبناء على ذلك يكون فهم المقصود في التداولية، مقدماً على فهم المعنى، لأمر لذي وقع التداوليين في مزالق معرفية، جعلتهم عاجزين عن التمييز بين لدلالة والمعنى. فالدلالة عندهم حسب التهانوي هي: "فهم المقصود لا فهم المعنى مطبقاً بخلاف لمنطقيين. فهي عندهم فهم المعنى مطلقاً سواء أرادته المتكلم أم لا. فالدلالة تتوقف على لإرادة مطلقاً، مطابقة كانت أو تضمناً أو التزاماً".²

لذلك كان من الضروري، أن تحظى السيميائية باهتمام المشتغلين على الخطاب التداولي، لتدارك ما اعتور بحوثهم من قصور. لاسيما حينما انتقلت من دراسة اللغة إلى دراسة الكلام، واهتمت بتأويل المعنى بوصفه محمولا سيميائيا كما يتصوره المتلقي أو مستعمل العلامة. وذلك من أجل تحقيق درجة عالية من الصرامة المعرفية والمنهجية لقراءة النصوص وتأويلها. ما جعل الخطاب السيميائي التداولي في الغرب، يتزود بطاقة منهجية وإجرائية واصطلاحية شديدة الغنى والتنوع والثراء،

¹ - ج. هوسلقرمان، نصيات، بين الهرميوطيقا والتفكيكية، تر، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي

العربي، المغرب، ط 2002، ص 112

² - أحمد يوسف، سيميائيات التواصل وفعاليات الحوار، المفاهيم والآليات، منشورات مخبر السيميائيات

وتحليل الخطاب، جامعة وهران، الجزائر 2004، ص 104.

اتسمت بقدرة هائلة في تحليل الأعمال الأدبية والخطابات الثقافية، مستحدثا نوعا جديدا من التحليل النصاني على نحو غير مسبوق، في الدراسات السيميائية والتداولية. نتطوع أن نجد طريقها إلى نقدنا الأدبي العربي المعاصر، من أجل تطوير تقنيات إنتاج النصوص وطرق تداولها، وتصنيف القراء تصنيفا موضوعيا يرقى إلى تحديد القارئ الحقيقي الماسك الكتاب بيده، والقارئ المحتمل الذي يفترضه المؤلف، والمالك لكفاية تداولية، ذوقية وفنية، تؤهله لقراءة النصوص وتأويلها، والقارئ المثالي الذي يؤيد النصوص ويتعلق براكها، وذلك لتحقيق علاقة متوازنة في دائرة الخطاب بين المؤلف والنص والقارئ.

-الهوامش:

Van Dijck(toun.v)

Sémiotique narrative et textuelle. éd. Larousse.1973.p181

- عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، مجلة عالم الفكر، ع298، الكويت، 2003.

-زكي نجيب محمود مقدمة الترجمة العربية لكتاب جون ديوي النطق نظرية البحث دار المعارف القاهرة 1960.

-بورس هو أول من صاغ مصطلح "البراجماتية" الذي استعمله الناقد المغربي أحمد المتوكل.

-سعيد بنكراد:السيرورة السيميائية والمقولات(قراءة في فلسفة بورس السيميائية)مجلة مدارات فلسفية المغرب، ع7، 2002، ص107.

- Charles.S.Peirce

Ecrits sur le signe. Rassemblés Traduits Et commentés par Gérard Deldalle .Ed.Seuil. Paris .1978.p120.

-تشارلز سوندرس بورس:تصنيف العلامات،ترجمة فريال جبوري غزول،(مقالات ودراسات) دار إلياس المصرية، القاهرة 1986.

Peirce.C.S

How to make our ideas clear. (in the philosophy of peirce.select.ed writingsed
by Justus Harcourt Brace and company.N.Y1940.

-تشارلز سوندرس بورس: تصنيف العلامات، (مترجم سابق).

-دانيال تشاندلر: أسس السيميائية، ترجمة د. طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008.

-بلقاسم الزميت: المسارات العمة لتحديد مفهوم العلامة، مجلة فكر ونقد، ع57، دار النشر المغربية، المغرب 2004.

-فتجنشتين لودفيج: رسالة فلسفية منطقية، تر. د. عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1968.

-دوني فونان: مدخل إلى فلسفة المنطق، ترجمة، محمود العقوي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.

AUSTIN. (JOHN LANGSHAW)-

Quand dire c'est faire. Traduction française de Gille

Lane, Ed. Seuil. 1970

-د. محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشهري (استراتيجية التناس)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1992.

-روبير مارتان: مدخل لفهم اللسانيات، ترجمة عبد القادر المهيري، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت 2007.

-أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف تنجز الأشياء بالكلام - تر عبد القادر قني، دار إفريقيا الشرق، المغرب 1991.

-محمد عزام: التلقي.. والتأويل، بيان سلطة القارئ في الأدب، دار البناي، 2007، دمشق، ص 227.

-امبرتو إيكو: التأويل، بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بن كمراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000.

- ينظر : سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 2002.

-تيري إغليتون: نظرية الأدب، تر. ثائر ديب، وزارة الثقافة، دمشق.

- فتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية، ترجمة، عزمي إسلام، مراجعة عبد الغفار مكاي، القسم الأول. وكالة المطبوعات، الكويت، 1991.

Jean Michel Adam -

Eléments de linguistique textuelle

Théorie et pratique de l'analyse textuelle Pierre Mardaga
Bruxelles 1990

- الأزهر الزناد، نسج النص، بحث في ما يكون به الملفوظ نصا، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1993.

–أمبرطو إيكو:سيمائية الأنساق البصرية،ترجمة محمد التهامي العماري ومحمد أوداد،مراجعة وتقديم سعيد بنكراد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية ط1،2008.

–Dominique Maingueneau;
pragmatique pour le discours littéraire, Nathan Paris 2001 -
Tompkins Jane P-30

Reader –Response Critism Thon Hopkins University Press 1980

– ج.هيوسلقرمان،نصيات،بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية،تر،حسن ناظم وعلي حاكم صالح،المركز الثقافي العربي، المغرب ،ط1،2002.

–أحمد يوسف،سيمائيات التواصل وفعاليات الحوار،المفاهيم والآليات،منشورات مخبر السيميائيات وتحليل الخطاب،جامعة وهران،الجزائر 2004..

Tompkins Jane P Reader-

.Response Critism Thon Hopkins University Press 1980

–ج.هيوسلقرمان،نصيات،بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية،تر،حسن ناظم وعلي حاكم صالح،المركز الثقافي العربي، المغرب ،ط1،2002.

–أحمد يوسف،سيمائيات التواصل وفعاليات الحوار،المفاهيم والآليات،منشورات مخبر السيميائيات وتحليل الخطاب،جامعة وهران،الجزائر 2004.



تلقي النص الشعري العربي القديم

الأستاذة فتيحة طيبي

جامعة زيان عاشور - الجلفة - الجزائر

قبل الولوج في الموضوع يجدر بنا أن نقف على ماهية مفهوم التلقي لغة واصطلاحاً فالتلقي لغة معناه استقبال ، وتلقّاه أي استقبله ، وقوله تعالى : >> إذ تَقَوُّنُهُ بِالْأَنفُسِ <<¹ أي يأخذ به بعض عن بعض² والتلقي اصطلاحاً هو تلك العملية التي يتفاعل فيها المتلقي تفاعلاً نفسياً وذهنياً مع النص الملقى سواء أكان النص خبراً أو حديثاً أو خطاباً أو شعراً >> فدلالة الاستعمال القرآني لمادة التلقي مع النص تنبه إلى ما قد يكون لهذه المادة من إيجابيات وإشارات إلى عممية التفاعل النفسي والذهني مع النص حيث ترد لفظة >> التلقي << مرادفة أحياناً لمعنى الفهم والفتنة ، وهي مسألة لم تغب عن بعض المفسرين في الإلماح إليها ، ولم تغب كذلك عن أدبائنا ورواد التراث النقدي وهم يميزون في استعمالهم - وإن لم يصريحوا - بين إلقاء النص أو إرساله ، وتلقيه أو استقبله فآثروا الإلقاء والتلقي وجعلوها فناً <<³ .

1 الآية 15 من سورة النور .

2 الصحاح مادة (لقى).

3 قراءة النص وجماليات التلقي ، محمود عباس عبد الواحد ، ص 14 .

وتحتل نظرية التلقي دائرة معتبرة في الدراسات النقدية - قديماً وحديثاً - نظراً للأهمية التي تكتسبها في هذا المجال ، كما تولي الدراسات والبحوث النقدية الحديثة اهتماماً خاصة بموضوع المتلقي لكونه يمثل نقطة أو محوراً جوهرياً في عملية التلقي ولأن موضوعنا متعلق بالشعر وجب علينا أن نسلط الضوء على النص الشعري باعتباره فناً معروفاً منذ القدم ، ورثه الخلف عن السلف ، وهو الشيء الذي جعل منه ديواناً للعرب وعنواناً للأدب.

ولابد من الإشارة إلى الفرق بين النثر والشعر من حيث أن >> الشعر نقل حالة شعرية تسيطر على الكائن الذي يحس ، وجوهر الشعر في بنائه الشكسي ، وهكذا فكل طغيان للمعنى على الشكل هو وقوع في النثرية فالنغم والإيقاع والوزن والتقارب الكيميائي بين الكلمات وتأثيرها الإيحائي ، تخلق ما يسمى >> العالم الشعري << . وهذا تفقد الكلمات و التعابير معانيها القاموسية المصطححة ، في تحولها عبر الحركة الناتجة عن تركيب البيت في إطار اللغة الشعرية الإيحائية . هذه اللغة الشعرية تتميز بأنها توظف الحواس والمخيلة والملكات النفسية وتقي القارئ في عالم من المثل والصور والأشكال والأجواء النفسية الخاصة بها، عالم ترهف فيه الحالة النفسية وتشف في تقبلاتها، بحيث تخضع للتأثيرات المباشرة بانعطاف وخفة وتتناق بالتالي الصلات التقليدية للأشياء والكائنات وتتمايز علاقاتها العادية ، فيصير لهذا العالم المثالي رؤاه وعلاقاته الخاصة<<¹ واهتمام

1 كتاب الشعر الفرنسي الحديث ، بول شاوول ، ص16 ، 17

النقد بالشعر ليس حديثاً بل هو قديم قدم النقد اليوناني كما اهتم العرب بالشعر منذ القدم حين كان الشعراء يتنافسون على أجود القصائد ، وقد أعجب الرسول (ص) ببردة كعب بن زهير (لاميته المشهورة) وأثنى عليها قولا وفعلا إذ خلع بردته وهداها لكعب وفعلا إذ قال : >> إنَّ من البيان لسحرا وإنَّ من الشعر لحكمة << فإذا كان الرسول (ص) الذي لا ينطق عن الهوى واعترف بأنَّ في الشعر حكمة كيف لنا أن نداري تلك الحكمة ! وهذا الزبير بن بكار يقول : >> سمعت العمري يقول : روي أولادكم الشعر فإنه يحلُّ عقدة اللسان ويشجع قب الجبان ، ويطلق يد البخيل ، ويحضُّ على الخلق الجميل << ¹ . فنعم الذخيرة العربية التي ورثناه عن شعراء امتد بهم الزمن من عصر إلى عصر.

وقد ربط الدكتور ابن السايح الأخصر مصدر ثقافتنا وفكرنا بذلك التراث العربي فقال : >> ومصدر ثقافتنا وفكرنا يكمن في هذا التراث العربي الذي نطلق عليه >> الذخيرة العربية << فهي هويتنا وذاكرتنا وتاريخنا بدون شك منها يستلهم القارئ والمثقف والمبدع رؤيته للأشياء والعالم والذات ، ويستمدُّ تلك الجزئيات والعناصر البسيطة ، ليعبئها في ثوب جديد يعيد لها الحياة والاستمرارية فمن خلال قراءتنا لهذا التراث نقرأ تاريخ الذاكرة والمجتمع فيها ونتواصل مع هذا الزمن المستعاد عبر مجموعة من الوسائط المحفزة على التخيل ، حيث يحضر الإرث التاريخي في الامتداد اللغوي << ² .

1 قراءة في الأدب الحديث ، أحمد زلط ، ص 79.

2 الذخيرة العربية ذاكرة وهوية ، ابن السايح الأخصر ، مجلة آل آداب واللغات ، العدد 6 ، جوان 2007 ، ص 166.

ويفرق محمود عباس عبد الواحد بين مفهوم التلقي أو جمالياته في التراث النقدي الأجنبي و بين التراث النقدي العربي في كون الأول ارتبط عند رواده بترعات فلسفية عامة مثلما كان في فلسفة النقد اليوناني >> وهذا فيصل طبيعي بين أمة جعلت الفلسفة التجريدية غرامها الأول ، وأمة عزفت بتكوينها النفسي والاجتماعي عن المنازعة الفلسفية ، فكان الشعر فنههم الأوحد وعلمهم الذي لم يكن لهم علم أصح منه<<¹ وكم هي مهمة تلك العلاقة التي تربط الشاعر بالتراث على مرّ العصور ، تلك العلاقة التي تعكس فيها طبيعة العلاقة بين الشاعر وبين اللغة >> ومن هذه الجهة يأتي بحث قضية العلاقة بين الشاعر والتراث وليس ينبغي أن تفهم طبيعة اتصال الشاعر بالتراث على أنه تقليد أعمى يتناول فيه الشاعر اللغة تناولا سلبيا ، على نحو ما كان عليه سابقوه . فإن هذا المعنى مما هو مرفوض في الدراسات الأدبية لبعده عن فهم معنى التراث فهما صحيحا ، لأنّ لتراث معنى أخطر من ذلك . فالشاعر لا يتلقى

الغة تقيا سبباً ، بل له عليها أثر إيجابي ، بطبيعة ما بينهما من علاقة جدلية يتأثر فيها الشاعر باللغة ويؤثر هو كذلك فيها<<² . أو نعيد النظر في هذه النصوص لوجدنا أنّ مفهوم التلقي موجود فيها ، وهو مفهوم لا بدّ فيه من توافر ثلاثية >> المبدع ، النص ، القارئ << وحتى تتحقق المتعة الفنية والجمالية في عملية التلقي لا بدّ من تفاعل هذه المحاور الثلاثة ، لأنّ لكلّ من : الأديب ، النص ، القارئ دورا فعالا في تحقيق تكامل العملية الإبداعية . >> كانت العملية الإبداعية ، منذ القدم تولي المتلقي اهتماما واضحا ، وذلك لأنّ الإبداع لا يمكن أن يتمّ بمعزل عن قارئ

1 قراءة النص و جماليات التلقي ، محمود عباس عبد الواحد ، ص 77.

2 الضرورة الشعرية، إبراهيم محمد، ص94.

سامع ما مدركاً أو متخيلاً... وصحيح أيضاً أن النقد العربي اهتم بالمتلقي في العمية الإبداعية ، حتى أنه طالب المبدع بأن يستوفي شروط التوصيل الصحيحة حتى بات من أقسام عمود الشعر الوضوح ومناسبة المستعار للمستعار له والمقاربة في التشبيه ونحو ذلك، بحيث أصبح الغموض غير مرغوب فيه إذ أن الوضوح . من أهم المرتكزات التي قام عليها النقد العربي القديم <¹ وقد اختلفت قراءة هذا القارئ من عصر إلى عصر ومن اتجاه تقدي إلى اتجاه آخر فقراءة النص الشعري القديم . هي القراءة التي تربط الماضي بالحاضر بالمستقبل ، فكانت حديرة بتحديد تلك الأعمال الأدبية .

وقراءة النصوص الشعرية العربية القديمة كانت منحصرة في ثلاثة مستويات بحيث يقوم لقارئ بشرح ما غمض من الألفاظ ويفك ما استغلق من المعاني وهذا هو مستوى لغوي ثم ينتقل إلى التخريج النحوي بالتقدير والإعراب حتى يكشف عن بنية لغة النص وهذا هو المستوى النحوي بعدها ينصرف القارئ إلى نثر البيت وتلخيصه في مستوى يناسب ويقارب طريقة نسج أسلوب النص المعروض للقراءة وهذا هو المستوى لأسوي. لاً أن هذه القراءة المبكرة كانت قاصرة لاقتصارها على بعض الظواهر وعدم تمكنها من الوصول الى قراءة شاملة للنص من كل نواحيه²

لقد بدأ العمل الأدبي يتأسس حين أصبحت الثلاثية (المبدع ، النص ، القارئ) إشكالية حقيقية بالنسبة للمناهج النقدية العربية والغربية فبعد أن كان كل من النقد العربي والأجنبي يهتم بالحوار الثلاثة ويوليها العناية نفسها . انتقلت الموازين وتغيرت المفاهيم النقدية نتيجة لتلك الإفرازات في التغير الاجتماعي في

¹ المدارس النقدية المعاصرة، لخضر العربي، ص 261، 262.

² المرجع نفسه ، ص 256 .

شرق أوروبا وغيرها والتي انعكست على قسّمات الأدب ، ومن ثمة أخذت النظريات تتلاحق الواحدة تلو الأخرى وأشهرها : الرمزية.

والجمالية الماركسية ، ونظرية التحليل البنيوي ، ونظرية الاستقبال و التقي وهي النظرية الأحدث في ميدان النقد¹ >> وتعدّ نظرية الاستقبال المطروحة رؤية نقدية جديدة في التركيز على أهمية القارئ دوره البارز في التفاعل مع النص <<²

فجاءت هذه المناهج النقدية الحديثة و المعاصرة متنوعة و متميزة لكنّها متقاربة في الهدف وهو العلمية حتّى تحقق هوية النص الأدبي وتبين عناصره ليكون مرئيا ومدركا معرفيا ، لذا أخذت تلك الاتجاهات تنقد استجابة القارئ دون أن تشكل نقدا موحدا من الناحية المفهومية لأنّها مجموعة متباينة من المنطلقات و الأدوات .

وقد أدى اختلاف هذه النظريات في المنازع إلى التأثير في مفهوم التقي و محاوره الثلاثة ، وهو الأمر الذي أدى بدوره إلى انقسام في فئة النقاد المعاصرين إلى اتجاهين رئيسيين >> الأمر الذي أدى بدوره إلى ظهور نموذجين في ساحة النقد ربما يجمع بينهما الميل إلى إهمال دور المؤلف و الكاتب أو الغرض من ذاتية صاحب النص ومن تأثيرها المتوقع في جماليات التلقي ولكن يختلف النموذجان اختلافاً بيناً في طبيعة النظرة إلى المتلقي <<³.

¹ قراءة النص و جماليات التلقي، محمود عباس عبد الواحد، ص 79.

² المرجع نفسه ، ص 78 .

³ المرجع نفسه ، ص 79 ، 80.

الاتجاه الأول تبنته الرمزية و الماركسية وبنادي بعزل المتلقي و تهميش دوره و التقليل من شأنه في فهم خبايا النص و غوامضه و الاتجاه الثاني تزعمه الشكلايون الروس و نظرية التحليل البنيوي

و نظرية الاستقبال و بنادي هؤلاء بالاهتمام بدور القارئ و تفعيل دوره في تلك العملية الإبداعية التي يشارك هو في صنعها إلى جانب الأديب . تكاد تجتمع في الاعتراض على أنّ المعنى كامن في نسيج النص بل و ترفض حصر المعنى بالنص. و تعتقد أنّ القارئ هو الخالق الحقيقي للمعنى.

والمتابع لرصيدنا النقدي يجد أنّ نظرية التلقي بالمفهوم الحالي موجودة منذ زمن الجرجاني ، الذي تحدث عن المتلقي وسمّاه المفسر ، فهو يرى أنّ الشعرية أو أدبية الشعر لا تكمن في الوزن و القافية فحسب بل تتعداهما إلى أمور كثيرة من بينها التلقي إذ يرى أنّه لا بدّ على المتلقي أن يكون على قدر من المعرفة و الخبرة حتّى يصل إلى معنى المعنى ويكتشف خبايا النص الشعري و قبله ابن قتيبة الذي يرى أن التعامل مع النص لا علاقة له بالشاعر و الشعر قديما كان أم حديثا متقدما في الزمن أو متأخرا ، فالقدم و الحداثة لا دخل لهما بالحكم على النص عند ابن قتيبة ، و هي نقطة حسبت لإبن قتيبة في مجال النقد النظري . >>وعندما يتعامل المتلقي ناقدا أو قارئاً متلوفاً مع لغة النص ومعطياته من خلال مقياس محدد ارتضاه لنفسه، أو استجاب فيه لموقف نفسي أو خارجي ففي هذه الحالة يصبح عطاء النص محدوداً بحدود المقياس المسيطر على منافذ التواصل و البث الفكري بينه وبين المتلقي، وكثيرا ما يترتب على هذه المعيارية الحادة جفاف النبع المتدفق في قراءة

النص أو استقباله حيث لا يوجد النص بحلابة إلاّ بقدر ما يسمح هذا المعيار>>¹ وعرف شيخ البلاغة كيفية استنطاق العبارة الشعرية ، حتّى تجود بأحسن ما فيها وحتّى تفصح عن أسرارها المكنونة >>إنّ منهج عبد القاهر في التعامل مع لغة النص ومعطياته منهج متنوع ، قوامه التفسير والتحليل و حسن التعليل وفيه جمع بين دراسة النفس ، و البيئة من خلال دلالة التعبير على أثر البيئة في نفسه >>².

وناقذ آخر ناقذ حديث هو العقاد كانت له قراءة خاصة به اختفت عن قراءة الجرجاني و ابن قتيبة >>أنّه اعتمد في تحليله على لغة النص مستنطقا دلالات التعبير بما يحمل من إشارات و إحاءات ، تأخذ بيد المتلقي إلى حافة النبع المتدفق في نفس الشاعر كاشفة عن المواقف التي يصدر عنها ، والدوافع التي استحباب لها في تجربته الشعرية و العقاد بهذا المسلك ربما يلتقي مع عبد القاهر في المنهج الذي تعامل به مع الأبيات ،و في يحمل النتائج التي انتهى إليها ، فكلاهما عول على معطيات التعبير في النفوذ على نفس الشاعر و مراده و كلاهما يرفض ان يكون مرد الحسن في الأبيات إلى اللفظ السهل خاليا من المضمون على نحو ما ذكر ابن قتيبة >>³. ارتبطت خبرة المتلقي و ذوقه الجمالي عند العرب بالنص من حيث مطابقة الكلام لمقتضى الحال وهي قاعدة بلاغية اصطلاح عليها العرب قديما كالجاحظ. الذي يراها في حسن ضم الكلمة على أختها >>وهنا تبرز اللغة ، وهي تنبؤاً قمة الهرم ، إلى جانب هيئة النص و مستويات الاتصال ، و درجات

¹ المرجع السابق، ص 86.

² المرجع نفسه ، ص 88 ، 89 .

³ المرجع نفسه ، ص 91 .

التفاعل في دائرة المنتج ، حيث إمكانية الاستثمار ، و التسويق و المراجعة ، و تحظى بالنصيب الأوفر في دائرة المرسل إليه <<¹.

والقراءة مفهوم نقدي حديث و هي >>سلوك حضاري ، فكري ، ذهني ، روحي . جمالي ، ثقافي ، هي عادة متحضرة هي دأب متأصل ، هي ثقافة واعية . هي ما يمكن أن نطلق عليه نحن في لغتنا الخاصة "مقاربة" أو هي كما يعبر بعض الغربيين تناص <<². والقراءة نوعان: خطية أفقية تهتم بما هو مكتوب تيسر قراءة عمودية تهتم بإدراك ما هو في ثنايا المكتوب، باختراق الدلالة و تحقيق عمية الفهم و الوعي ليتحول بها النص من المكتوب على المقروء الذي يوجب المتعة الفنية والفائدة النفعية.

وكثيرة الآراء اليوم في ساحة النقد الأدبي التي تستبعد بل ترفض رفضاً مطلقاً ما يعرف بتعددية القراءة للنص الواحد و يعللون ذلك بأن النص الشعري الذي صدر عن شخصية فردية متحولة أو متلونة أو صدر عن حالة فكرية متغيرة لكن هذا لا علاقة له بمحتوى النص الشعري فلا يتغير شكبه و لا يتبدل معناه. >> ويكفي أن نشير إلى أن وصف النص العربي بجمود معطياته ، و ثبات رموزه و إشارته عند حدّ معين وصف بعيد عن واقع هذا النص ، و فيه تجاوز لقدرات اللغة التي تهتف بلسانها <<³.

¹ علم اللسانيات الحديثة ، عبد القادر عبد الجليل ، ص 16 .

² المدارس النقدية المعاصرة ، خضر العراي ، ص 256 ، 266.

³ قراء النص و جماليات التلقي، محمود عباس عبد الواحد، ص 92.

بعد القارئ نقطة جوهرية في المفاهيم النظرية و الإجرائية في مختلف اتجاهات نقد استجابة القارئ أو الاتجاهات التي جاءت بعد البنيوية كالتفكيكية و التأويلية و السيميولوجية و القراءة و التلقي شغلت المناهج النقدية الحديثة في حركتها حول النص و تحليله حيزاً كبيراً من الدراسات المنهجية المعاصرة . رغبة منها في إحكام السيطرة على النص بوسائط مختلفة ، >>وبذلك نجد أن العمر المنهجي الحديث ينطوي على ثلاث لحظات : لحظة المؤلف و تمثلت في نقد القرن التاسع عشر (التاريخ، النفسي ، الاجتماعي ...) ثم لحظة (النص) التي جسدها النقد البنائي في الستينات من هذا القرن ، و أخيراً لحظة (القارئ) أو (المتلقي) كما في اتجاهات ما بعد البنيوية ، و لا سيّما نظرية التلقي في السبعينيات منه <<¹.

يدل هذا أن المناهج نوعان : مناهج خارجية تهتم بخارج النص و مناهج داخلية جسدها البنيوية التي أقصت المؤلف و نبذت متلقي النص ، ثم جاءت تلك الاتجاهات النقدية كرد فعل حاد على الانغلاق النصّي الذي نادى به البنيوية التي أعقبتها أربع نظريات نقدية هي : نظرية التفكيك ، نظرية التأويل . نظرية السيميولوجا ، فكان لهذه النظريات دور كبير في إخراجها الملفوظ النصي إلى رؤية جديدة في الدراسات النقدية على أن النص واحد من المستويات الثلاثة التي تفيد منها القراءة لأنّها في مجموعها لم تحتزل دور المتلقي في كشف النص . إذ منحتة دور التفاعل مع النص في بناء المعنى و إنتاجه من خلا فعل الفهم . ومعنى هذا أن هذه الاتجاهات أعادت اعتبار للقارئ على أنه المحور الرئيسي في عملية التخاطب الأدبي² >> ولن يقف البحث إلاّ على النظرية التي جعلت فعل التلقي محورا

¹ نظرية التلقي، بشرى موسى صالح، ص 32.

² المرجع السابق، ص 33.

لفاهيمها النظرية والإجرائية من بين اتجاهات و نظريات ما بعد البنيوية و هي : (نظرية التنقي) التي فسحت المجال أمام الذات المتلقية للدخول في فضاء التحليل . و إعادة الاعتبار إلى (القارئ) أحد أبرز عناصر الإرسال أو التخاطب الأدبي < > . فحتّى تتم عملية صنع الفعل الإبداعي لا بدّ أن تكون تلك العملية مصحوبة بمجموعة من المستويات: النص و التركيب ، اللفظة ، الصوت عبر مرسلات هي المرسل . المرسل إليه ، السياق و أداة الاتصال ، التي و إنّ اختلفت في مقدار الشحنات الإيحائية إلّا أنّها مجتمعة تحقق هدف النص وصاحبه و هو استنطاق حساسية الجمال عند المتلقى و لن يحصل هذا إلّا إذا كانت للمنتج القدرة على استثمار ثراء المشاهد التصويرية و جذب المتلقى نحو منابع امتصاص الدلالة المركزية¹ . وتختلف قراءة النص الواحدة مع كل قراءة، و تختلف مع قارئ إلى آخر، لا بل تختلف عند القارئ نفسه، وذلك حسب أحواله النفسية و أطواره الثقافية، لأنّ القارئ أنواع: قارئ محترف و قارئ بسيط، و قارئ ذكي... ، وللمبدع يد في هذا فقد يكون نصه موجهاً إلى الجمهور الكبير من القراء، وقد يكون نصه موجهاً إلى النخبة المثقفة فقط و ربما حتّى إلى نخبة النخبة.

وينفتح النص الشعري أكثر من غيره على مجموعة متباينة من القراءات لأنّه أكثر أجناس الأدب احتمالاً لفنون التأويل لتوفره على الكثير من الجاز الشئ الذي جعل قراءة النص الواحد تختلف من قارئ إلى آخر ، إذ لكل واحد إستراتيجيته الخاصة في قراءة النص من حيث تفسير الكلام ، و تأويل المعنى . و في استثمار الأفكار و تطبيقها . و إذا كان القارئ يستنطق حقيقة النص و يسائله عن دلالاته .

¹ علم اللسانيات الحديثة ، عبد القادر عبد الجليل ، ص 17 ، 19 ، 24 .

فإن النص بدوره القارئ يستنتج حقيقة النص و يسأله عن هويته <> و مما سبق يظهر أن النص الجدير بالقراءة ، لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة و نهائية ، بل هو فضاء دلالي ، و إمكان تأويلي ، وبالتالي فهو لا ينفصل عن قارئه و لا يتحقق من دون مساهمة القارئ<>¹ . وهذا يعني أن كل قراءة متجددة تكشف عن ركن مجهول من أركان النص الواحد ، و هذه النظرة المتفتحة اكتسبت مشروعيتها من تعداد القراءات لنص واحد حسب القارئ و حالته و مستواه الثقافي .

وشئ آخر يؤثر في القارئ هو الإيقاع في النصوص الشعرية الذي يكسب اللغة الشعرية إيجاءً قوياً مما ساعد على تفاعل القارئ بالنص نتيجة شغفه به <> لأن الكمة تكون شعرية بقدر ما تؤثر وتوحي، نتيجة الإيقاع و التناغم كركيزتين أساسيتين لها... من أجل الارتفاع بالحركة الموسيقية إلى أقصى اهتزازها و تموجاتها السيمفونية المتنوعة انطلاقاً من التجربة الداخلية ، فهناك إذن اتصال جوهري عضوي بين الحالة و الشكل ، بين المعنى و المبنى <>² .

ولا بد أيضاً على القارئ أن يكون على إطلاع مباشر على الذخيرة العربية الشعرية الزاخرة والمتنوعة بحثاً و تأويلاً و قراءة و استيعاباً لأن تراثنا الشعري الفني يهيئ لمثلتي و المبدع أرضية صلبة تتيح له فرصة الانطلاق و التحرك و النمو و التجديد و الاكتشاف و الإبداع ... الخ. لذا فعملية التلقي ثلاثية المحاور لأنها <> عمل فني مشترك يسهم فيه صاحب النص بخلاصة التجربة التي عايشها، وتسهم فيه اللغة بدلالاتها الموحية، كما يسهم فيه الدارس أو المتلقي بخبرته

¹ المدارس النقدية المعاصرة ، لحضر العراقي ، ص 290 .

² كتاب الشعر الفرنسي الحديث ، بول شاوول ، ص 17.

الفنية وذوقه الجمالي ، فالعلاقة بين هذه المحاور تشبه بناءاً هرمياً ، قمته النص في لغته و معطياته ، وقاعدته الملتقى و الأديب وهي علاقة قد لا تبدو واضحة وضوح الحس بهذا الشكل التنظيمي. ولكنّها علاقة ذهنية تفرض نفسها على الملتقى ناقداً أو قارئاً أو مستمعاً¹ . فهي عملية تتفاعل فيها المحاور الثلاثة: النص، الملتقى. الأديب دون أن يستبد بها محور دون محور، و هي عملية لا تغطي فيها علاقة النص بالملتقى على ذاتية المبدع. فهذه المحاور الثلاثة تشبه الأثافي الثلاثة فلا يكون المبدع مبدعاً دون قارئ يبرز قيمة إبداعه و لا قيمة للنص دون قارئ يكشف قيمة محتواه و لا قيمة للمبدع و النص دون قارئ ثالث الأثافي الذي به تتم العمية الإبداعية على اختلاف الشاعر و على اختلاف موضوع النص و عسى اختلاف الحالة النفسية للقارئ و مستواه الثقافي فكلُّ له دور في تفعيل النص و دفع عجلة الطور الإبداعي إلى الأمام .

• القرآن الكريم :

• أ - المصادر :

1- الصحاح ، إسماعيل بن حماد الجوهري ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، ط2 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1979م .

• ب - المراجع :

1 - الضرورية الشعرية، إبراهيم محمد، ط2، دار الأندلس، 1981م.

2 - علم اللسانيات الحديثة ، د/ عبد القادر عبد الجليل ، ط1 ، دار صفاء . عمان ، 2002 م.

3 - قراءة في الأدب الحديث، د/ أحمد زلط، ط2، دار الوفاء الإسكندرية.

¹ قراءة النص و جماليات التلقي، محمود عباس عبد الواحد، ص95، 96.

4 – قراءة النص وجماليات التلقي، محمود عباس عبد الواحد، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996م.

5 – كتاب الشعر الفرنسي الحديث ، بول شاوول ، ط1 دار الطليعة ، بيروت ، 1980م .

6 – المدارس النقدية المعاصرة ، د/ خضر العراقي ، دار الغرب ، 2006م .

7 – نظرية التلقي، د/بشرى موسى صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001م.

• ج – المجالات:

1 – مجلة الآداب و اللغات ، تصدر عن كلية الحقوق و العلوم الاجتماعية بجامعة الأغواط ، الجزائر، العدد 06 ، جوان 2007 م.

الرمز في الشعر العربي المعاصر

الدكتور محمد فنتازي - جامعة الأغواط - الجزائر

تقديم :

الرمز له دور هام في الفكر الإنساني، فما من نشاط ذي بال من نشاطاته إلا والرمز لبّه وصميمه، سواء أكان نشاطا دينيا أو فنيا أو علميا أو اجتماعيا، حتى قيل أن العالم كله يتحدث من خلال الرمز¹ والرمز ليس أداة تقرير ومقابلة وانتخاب، فهو لا يقابل واقعا بواقع آخر، فلا يفترض عليه، ولا يستعير منه، ولا يكتفى عيه، بل إنه ينفذ في ضميره وفي نواياه، و يطلع من قلب المادة الصماء أرواح الحقائق الكامنة فيها²، ومن ثم يعد الرمز وسيلة لتجاوز الواقع المادي إلى عالم الفكر والتجريد³، واستخدام الرمز في الشعر يعني العودة إلى جوهر الشعر وطبيعته الإيحائية، حيث لا يقف الرمز عند قدم الأشياء المادية لتصويرها، بل يتعداها لينقل التأثير الذي تتركه هذه الأشياء في النفس بعد أن يلتقطها الحس، فهو

1 د. نعيم الباني، تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث، ص 277

2 إيليا الخاوي، الرمزية والسريرية في الشعر الغربي والعربي، دار الثقافة، بيروت لبنان، ط2، 1983،

ص 142

CHARLES CHADWICK,SYMBOLISM, METHUEN ET COLTD 3
,LONDON ,1971,P 6

إذن لا يعبر عنها بقدر ما يعبر عن الأجواء الضبابية المبهمة التي تسربت إلى أعماق الذات المتفرعة المتباعدة الأصول والأطراف.¹

والرمز الأدبي أو الشعري في معناه الخاص، إشارة حسية مجازية لشيء لا يقع تحت الحواس .. أي أن الرمز الشعري يتكون من مستويين ، مستوى الأشياء الحسية ، أو الصورة الحسية التي تأخذ قالباً للرمز ، ومستوى الحالات المعنوية المرموز إليها ، وحين يندمج المستويان نحصل على الرمز.²

ويتوقف نجاح هذا المنهج الرمزي، على قدرة الشاعر في المزج بين المستويين الحسي والمعنوي مزجا تفنى فيه الحالة المعنوية التجريدية في المعطيات الحسية. التي تتخذ رموزاً لها ، حتى تفقد المعطيات الحسية ماديتها وتتحول إلى دلالات تجريدية ،³ ومن ثم فإن الشاعر لا يستطيع الاستغناء عن أحد المستويين في خلق الرمز ، أو أن يستخدم أحدهما في التعبير عن الآخر ، كما أن المستوى الحرفي أو الظاهر لا يستخر بطريقة مصطنعة واضحة للتعبير عن معنى آخر ، فالمعنى الثاني ينمو نمواً باطنياً من المعنى الأول .⁴

1 أنطوان غطاس كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، دار الكشف، بيروت لبنان، ص12

2 د. علي عشري زايد، عن بناء القصيدة الحديثة، مكتبة دار العلوم ، القاهرة، ط1، 1983، ص

111

3 المرجع السابق ، ص111

4 د. مصطفى ناصف، مشكلة المعنى في النقد الحديث، مكتبة الشباب، 1965، ص 91

فالرمز يستمد منه السياق إشعاعه، ويمتد بعيدا لا يقف عند فكرة خاصة، بل يحتاج عسى الدوام إلى أن يعبرها إلى ما سواها، وربما عبرها إلى ما يعارضها، فالرمز لا يجسم فكرة، ولا يشخص فضيلة، وذلك كله لا مرد للاقتناع به إلا السياق؛ فالرمز ابن السياق وأبوه.¹

كما أن الرمز ينتزع من الواقع أي ذي صبغة منقطعة مستقلة في حد ذاتها، وليس مع علاقة بينه وبين الشيء المادي إلا بالنتائج، فالصورة الرمزية بحسب ما يحددها كانت توحى للشيء الذي ترمز إليه، وهذا الإيحاء لا يتأتى بواسطة تشابه في المظاهر المحسوسة بين الصورة المجردة والشيء، بل بواسطة علاقات داخلية بينهما، مثل النظام والانسجام والتناسق وغيرها...²

والشاعر هو الذي يقيم بين الرمز والمرموز إليه علاقة داخلية خفية وذلك عن طريق خياله، كما يخلقها الواقع المشترك والمتشابه الذي يجمع بينهما، والذي يحسه الشاعر والمتلقي على السواء³ ومن ثم يعد الرمز وسيلة لتجاوز الواقع المادي إلى عالم الفكر والتجريد، وقد تكون هذه الأفكار ذاتية تتضمن عواطف الشاعر وأحاسيسه، وقد تكون أفكارا خارجية أو فلسفية خاصة به.

ونستطيع أن نطرح هنا سؤال: ما علاقة الرمز بالصورة؟ وللإجابة عن هذا السؤال يمكننا القول: أن الرمز والصورة يتفقان في أن كليهما وسيلة من وسائل الإيحاء، التي يوظفها الشاعر في التعبير عن أحاسيسه ومشاعره، والفارق بينهما

1 د. مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، ص 158

2 أنطون غطاس كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، ص 9

3 د. محمد أحمد فروح، الرمز والرمزية في الشعر العربي المعاصر، دار المعارف، مصر، ط 2، 1978، ص

ليس في نوعية كل منهما بقدر ما هو في درجته من التركيب والتجريد، الرمز وحدته الأولى صورة حسية تشير إلى معنوي لا يقع تحت الحواس، ومن ثم يمكننا أن نقول : إن علاقة الرمز بالصورة هي علاقة الجزء بالكل، بالإضافة إلى أن الصورة تظل على قدر من الكثافة الحسية، أما الرمز فإنه على درجة عالية من الذاتية والتجريد.¹ وقد أتاح الرمز للشاعر إمكانية الربط بين الأشياء الحسية والمعنوية، وذلك عن طريق إيجاد علاقات داخلية خاصة بهما، فإنه أيضا يوفر الحيوية والحركة للعمل الفني لأنه انتقال مستمر، يضع في هذه الجوامد حياة، لأنه يحولها إلى كائنات نفسية تدرج في تطور²، كما يحمر النفس من إطار المنطق الجامد إلى قوة الحدس، التي لا تدرك قرارة اللاوعي إلا عن طريقها، كما أنها قادرة على اكتشاف المناطق القائمة في النفس، على حين يعجز العقل والمنطق كلاهما عن الكشف عن مثل هذه الأحاسيس المبهمة.³ ويمكن تقسيم الرموز في الشعر الحر إلى نوعين :

رموز ذاتية :وهي الرموز التي يستخدمها الشاعر في التعبير عن مشاعره وأحاسيسه الذاتية، من حب وحزن وقلق وطموح، ولكن بطريقة غير مباشرة، وذلك من خلال إعادة خلق هذه المشاعر والأحاسيس في ذهن المتلقي.

رموز موضوعية: ويستخدم الشاعر فيها صوراً ملموسة ليست لأفكار ومشاعر ذاتية، ولكنها صور لعالم مثالي أو لأفكار خارج ذاته، ويعبر بهذه الرموز عن أبعاد رؤيته الاجتماعية والقومية والفلسفية، وقد استطاع شعراؤنا الاستقاء من

1د. محمد فتوح، الرمز والرمزية في الشعر العربي المعاصر، ص 139-140

2 أنطوان غطاس كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، ص 12

3 المرجع نفسه، ص 13

الأساطير اليونانية مثل: سيزيف وبروميثيوس و أدونيسوس ونبيلوب وأدونيس وفينوس وبرسفون ومن البابلية: تموز وعشتروت . ومن العربية: السندباد وشهزاد وشهريار وعنتر وأيوب وقايل وهابيل. ومن العبرية: المسيح ولعازر ويهوذا...¹

وهذا ما لاحظته علي عشري عند صلاح عبد الصبور وخاصة في ديوانه الأول "الناس في بلادي"، بأنه وضع أسس معجم رمزي، استمد بعض رموزه من الطبيعة ومن الحياة المعاصرة كما استمد بعضها الآخر من التراث.²

ويشير محمد فتوح: "إلى أن الحزن والحب والطموح الإنساني في الحقيقة: ثالوث متعدد الأوجه تكاد تدور عليه معظم رموز الشاعر المصري "صلاح عبد الصبور" وأنه للإيجاء هذه المنازع الذاتية، اتكأ في ديوانه الأول "الناس في بلادي" على الصورة الرمزية غالباً، أما ديوانه الثاني "أقول لكم" فقد التجأ فيه إلى الإطار الرمزي المستمد من التراث القومي أو العالمي، بصوغ فيه أفكاره ويحدد رؤيته لنفس والوجود، أما المرحلة الثالثة فقد استطاع الشاعر فيها أن يزاوج بين الرموز المستمدة من التراث، والرموز المستقاة من واقع الطبيعة، حيث اتجه الشاعر إلى النماذج الرمزية التراثية، بصور شخصية من شخصيات التاريخ أو التصوف تصويراً، يشف عن أفكار ومشاعر عصرية."³

وقد لجأ شعراء الشعر الحر إلى مجموعة من الرموز يجسّدون من خلالها مشاعر الطموح والقلق والمعاناة في سبيل ارتياد تلك الآفاق المجهولة في كل جوانب

1 د أنس داود، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، دار المعارف، مصر، ط1992، 3، ص 246

2د. علي عشري، قراءات في شعرنا المعاصر، ص 57

3 محمد فتوح، الرمز والرمزية في الشعر العربي المعاصر، ص 275

الحياة، وكانت النماذج الرمزية التراثية بمثابة "المعادل الموضوعي" لهذه المشاعر والعواطف، وذلك عن طريق تجسيدها في شخصية أو موقف أو حدث تراثي¹. كون المعادل الموضوعي هو السبيل للتعبير عن العاطفة في شكل فني، أي يخلق مجموعة من الأشياء والمواقف أو الأحداث أو الرموز، تكون معادلا أو قالبا للعواطف، وهذه الطريقة يتجنب الشاعر التعبير عن عواطفه بشكل مباشر، بل يضفي على عمله الشعري الموضوعية - وهذا ما تقوم به الصورة بالضبط - عن طريق الرمز والإيحاء والتأثير. وهكذا وضع شعراء الشعر الحر أيديهم على منجم ثرّ، عطاؤه لا ينفذ، وقدرته لامتناهية، على بعث الإيحاءات وتتميز بقدرتها على التأثير في نفوس الجماهير ووجدانهم.. حيث تعيش هذه المعطيات التراثية في وجدانات الناس وأعماقهم، وتحفُّ بها هالة من القداسة والإكبار، لأنها تمثل الجذور الأساسية لتكوينهم الفكري والوجداني والنفسي.² ومن ثم فالشاعر المعاصر يتخذ من معطيات هذا التراث الثري رموزه التي من خلالها يستطيع أن يعبر عن قضايا حاضرة السياسية والاجتماعية، وهمومه الذاتية، مضفيا على تجربته نوعا من الثراء والأصالة.. ويعد "السندباد" الذي عرف في حكايات ألف ليلة وليلة الأسطورية بحبه للمغامرة والرحلة، وهو صاحب الرحلات السبع، التي صادف فيها الأخطار والأهوال، ولكن حب المجازفة كان يدفعه دائما إلى ارتياد المجهول، وفي كل رحلة من رحلاته السبع يعود ظافرا، محملا بالكنوز الثمينة، والهدايا العظيمة والحكايات المثيرة. ويعد صلاح عبد الصبور أول من اكتشف هذا الرمز التراثي من الشعراء الرواد، وقد اعتبر الشاعر نفسه سندباد يغامر ويرحل في آخر المساء في متاهات

1 د. السيد محمد علي ، شعر صلاح عبد الصبور الغنائي، دراسة نقدية ، ص 335

2 د. علي شعري، عن بناء القصيدة العربية الحديثة، ص 137

الكلمات. وبجاهل الأحاسيس، ويعاني أهوال هذه المغامرة الفنية، فينضح جبينه بالعرق. ويمتلىء الوساد بالورق، ويتحول دخان تبغّه الذي يعتقد أنه سيخفف من توتره. إلى أخطبوط يطبق على أنفاسه، ولكنه يعود آخر المساء محملاً بكنوز الشعر الثمينة¹، يقول صلاح عبد الصبور:²

وفي آخر المساء يمتلىء الوساد بالورق

كوجه فأر ميت طلاس الخطوط

ينضح الجبين بالعرق

ويلتوي الدخان أخطبوط

إنها رحلة الشاعر السندباد، رحلة خاصة حافلة بالمعاناة، فرحته ليست في البحار ولكنها في عالم الفكر والخيال، وهو لا يصارع الأمواج ولكن الأفكار الهاربة، والألفاظ التي تثبتها، وهو لا يستعين بالركب والمجداف، إنما بالأوراق ولفائف التبغ... وهكذا يلتحم النسيج الشعري بالرمز ومفرداته³، ثم يطالعنا بطل هذه الرحلة في قوله:⁴

في آخر المساء عاد السندباد

1 السيد محمد علي، شعر صلاح عبد الصبور الغنائي، دراسة نقدية، ص 336

2 صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور، ج 1/ ص 10

3 د. مختار علي أبو غالي، مقال بعنوان "سندباد صلاح عبد الصبور (نقد أسطوري)"، دار الفكر، العدد

4، أبريل 1996، ص 187

4 صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور، ج 1/ ص 10 - 11

ليرسي السفين

وفي الصباح يعقد الندمان مجلس الندم

ليسمعوا حكاية الضياع في بحر العدم

والتوحد بين الرمز(السندباد) والمرموز إليه (الشاعر) ، لا يقف عند هموم
الرحمة والمعاناة وهول التجربة، واقتناص الشيء الثمين، بل نجده أيضا في موقف
القارئ اللامبالي الكسول العاجز عن الفهم، مما يجعل البون شاسعا بين هذا العناء
المبذول، وذلك المتلقي البليد الذي أصاب سندبادنا بالإحباط والخيبة، حتى بلغ به
الحال أن يفكر في أن يبخل على قرائه بهذه الكنوز، وأن يكف عن ارتياد المجهول
إلا أنه لا يكف عن المغامرة وبذل الجهد، لأنه يحقق من خلالها ذاته، يقول صلاح
عبد الصبور:¹

السندباد :

(لاتحك للرفيق عن مخاطر الطريق)

(إن قلت للصاحي انتشيت قال: كيف؟)

(السندباد كالإعصار إن يهدأ يمت)

الندامي :

هذا محال سندباد أن نجوب في البلاد

إنا هنا نضاجع النساء

ونغرس الكروم

ونعصر النبيذ للشتاء

ونقرأ(الكتاب)في الصباح والمساء

وحينما تعود نعلو نحو مجلس الندم

تحكي لنا حكاية الضياع في بحر العدم

والعلاقة بين شاعرنا والسندباد تضرب بجذورها في أعماق تكوينه الفكري والوجداني، عندما كان يزوره في أحلامه ،وهو طفل صغير، يقول الشاعر: ¹

وفي الليل كنت أنام على حجر أمي

وأحلم في غفوتي بالبشر

وعسف القدر

وبالموت حين يدك الحياة

وبالسندباد والعاصفه

وبالغول في قصره المارد

فأصرخ رعبا ..

وتهتف أُمي باسم النبي

وقد تحتفي شخصية السندباد التراثية في القصيدة ، ويستعيز الشاعر عنها بأهم ملاحظاتها وخصائصها وهي الرحلة وخوض البحار والضياح ومواجهة الأخطار ، وتصبح هذه الخصائص بمثابة خلفية للموقف الشعوري الذي يعبر عنه ¹ ، وهو بذل الجهد والمعاناة من أجل اقتناص العبارة الشعرية المؤثرة ، يقول صلاح عبد الصبور: ²

في كل مساء ؛

حين تدق الساعة نصف الليل ،

وتلوي الأصوات

أُتداخل في جلدي ، أتشرب أنفاسي

وأنادم ظلي فوق الحائط

أُتجول في تاريخي ، أتزه في تذكاراتي

أُتحد بجسمي المتفتت في أجزاء اليوم الميت

أُتشابك طفلا وصيا و حكيما محزونا

¹ د . عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، ص 214

² صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور، ج 1 / ص 324 - 325

يتألف ضحككي وبكائي مثل قرار وجواب

أجدل حبلا من زهوي وضياعي

لأعقله في سقف الليل الأزرق

أتسلقه حتى أتمد في وجه المدن الصخرية

أتعانق والدنيا في منتصف الليل

* * * * *

حتى تدق الساعة دقتها الأولى

تبدأ رحلتي الليلية

أتخير ركنا من أركان الأرض الستة

كي أنفذ منه غريبا مجهولا

فالألفاظ (أجدل ، ضياع ، أتسلق ، قباب المدن الصخرية ، رحلتي البيية) مجتمعة تستدعي إلى الأذهان شخصية سندباد ، ولكن رحلته في هذه القصيدة رحلة في أعماق نفسه وتاريخه وذاكرياته ، يريد من خلالها أن يكتشف ذاته وهذه الرحلة إلى الداخل ، تظل تلح على شاعرنا فنراه في قصيدة "تأملات ليية" يبدأ رحلته التي ترتبط دائما بالمساء ، وموعد الانطلاق يكون دائما في آخر المساء عندما ينتصف الليل ، ولكن الرحلة في هذه القصيدة ، هي في الأفكار وفي عيون الناس لمعرفة ما تقوله ، وتنتهي الرحلة إلى أعماق ذاته ، ولكنه يعود من رحلته خائب

المسعى أصابه التعب ، فلا يستطيع أن يتمتع ندمائه ، لقد فقد الشاعر (السندباد) في هذه الرحلة شجاعته وجسارته و أصابه الخوف والهلع ، وفقد فصاحته وبيانه ، فأصابه العجز ، ويكتشف أنه سقط في كمين ، يقول صلاح عبد الصبور :¹

أبحرت وحدي في عيون الناس والأفكار والمدن

وتمت وحدي في صحارى الوجد والظنون

غفوت وحدي ، مشرع القبضة ، مشلود البدن

على أرائك السعف

طارق نصف الليل في فنادق المشردين

أو في حوانيت الجنون

سريت وحدي في شوارع لغائها ، سماها عماء

أسمع أصداء خطاي

ترن في النوافذ العمياء

وطرت بين الشمس والسحابة

ونمت في أحضان ربة الكتابه

لكنني ، هذا المساء

(مما ساقني في مقعدي المؤلف)

أحس أنني خائف

وأن شيئاً في ضلوعي يرتجف

وأنني أصابني العيُّ، فلا أبين

وأنني أوشك أن أبكي

وأنني سقطت في كمين

ويتردد معنى الرحلة -أيضا- في قصيدة "الإبحار في الذاكرة"، وإن كان يتخذ طابعا آخرًا، وهو الرحلة داخل الذات، بغية اكتشاف أعماقها المجهولة. ومن أجل ذلك يقوم الشاعر بطقوس ليلية أشبه بالطقوس الصوفية، ويتعرض في هذه الرحلة لمخاطر والأهوال النفسية، ويقدم القرايين للبحر الغضبان داخل ذاته. يقول صلاح عبد الصبور:¹

أتأهب للميعاد -الرحلة- في آخر كل مساء

أتقرئ أوراقي، أتزيا شارقي

في أهداب الغيم، أنشر أشرعتي

¹ صلاح عبد الصبور، الإبحار في الذاكرة ، ص 63 وما بعدها

أُتلقى في صفحتها نذر الريح ،نبؤات الأنباء

وأخوض رماد الآفاق

إلى جزر المعلوم المجهول الدكناء

يتكشف تحتي موج الموح ،وتمضي بي الريح رخاء

وتتحول رحلة السندباد /الشاعر إلى رحلة صوفية، يصل فيها إلى نهاية المطاف حيث يرقى إلى مقام سني ،يسمع فيه ما يرى، ويرى ما يسمع ،وتتكشف أمامه الحجب، وعندها يغترف ما شاء له من المعارف وبذلك تتحقق له المشاهدة، وكأن الشاعر بذلك يؤكد نهاية المطاف لرحلاته ومغامراته الفنية، ولعل شاعرنا أحس أنه بلغ تمامه ،وأن سندباد قد أتم الدورة، مادام كل شيء قد تجسّى له وتكشف ،فيس بعد التمام إلا النهاية ،وهي الحتمية المفروضة التي لا فكاك منها، ثم يرثي روحه المنكسرة، التي أضنتها المغامرات وأهوالها، فيقول:

أناخ عليك المساء وأثقل

حتى انكسرت شجي

وانخللت هباء

ويثقل نفسك ما حمت من رؤى

وما احتملت من ظلال البلاد

وما احتملت من شجي كامن أو أسي مستعاد

فنيرة الاستسلام والإحساس بالعجز، تتكشف لنا من خلال إحساس الشاعر بثقل الحمل الذي حمله، وجاء التعبير بالمضارع (يثقل) الدال على الاستمرارية بمثابة اعتراف بوطأة هذا الحمل، الذي جعله يبذل كل طاقاته التي تطالعا من خلال تكراره جملة الصلة (احتملت) حتى أصبح -الآن- ينوء به

وقد اتضح لنا أن رمز السندباد الذي وظفه عبد الصبور، والذي كان يطالعا من خلال وسيلتين: الأولى هي الاستدعاء المباشر في قصيدة "رحلة في الليل" و"الملك لك" و"عندما أوغل السندباد وعاد".

أما الأخرى فهي الاستدعاء غير المباشر كما في قصيدتي "رؤيا" و"تأملات ليلية" عن طريق استعارة مدلولها العام مثل: حب الرحلة وعشق المغامرة وسببية الأصدقاء والإبحار إلى عالم مجهول ... أما السياب فقد ربط الصلة بين رمزي أوديسيوس وبطل الأوديسا والسندباد، فكل منهما تاه في البحار، وكل منهما شاهد الكثير من العجائب، يقول بدر في قصيدة "رحل النهار":¹ رحل النهار

ها إنه انطفأت ذبائته على أفق توهج دون نار

وجلست تنتظرين عودة سندباد من السفار

والبحر يصرخ من ورائك بالعواصف والرعود

هو لن يعود ،

1 بدر شاكر السياب، الأعمال الشعرية الكاملة بدر شاكر السياب، دار العودة، بيروت لبنان، 2005

ج2 ص 284 وما بعدها

أو ما علمت بأنه أسرته آلهة البحار

في قلعة سوداء في جزر من الدم والمخار

هو لن يعود ،

رحل النهار

خصلات شعرك لم يصنها سندباد من الدمار

شربت أجاج الماء حتى شاب أشقرها وغار

ورسائل الحب الكثار

مبتلة بالماء منظمس" بها ألق الوعود

وجلست تنتظرين هائمة الخواطر في دوار:

"سيعود .لا. غرق السفين من المحيط إلى القرار

سيعود. لا .حجزته صارخة العواصف في إسار "

يا سندباد أما تعود ؟

كاد الشباب يزول ،تنطفئ الزنايق في الحدود

فمتى تعود ؟

فسندباد السياب في هذه القصيدة هو أوديسيوس، الذي تاه مرغما في طريق عودته بعد هزيمة طروادة بالحيلة التي دبرها... فانتقمت منه الآلهة التي كانت تناصر الطرواديين.. ففرضت عليه التيه والفرع والرعب والمرور بالأخطار... أما السندباد فقد كان متطلعا للمعرفة، باحثا عما يُشوق، يستحثه فضول لاهف للرحلة بعد الرحلة، فبواغت الرحلة مختلفة عند كل منهما، ولكن الاستخدام الشعري الحديث، يجد أحيانا في كل منهما ملاقات الأخطار، والترحيب بمواجهة الجهول، والتعبير عن الرغبة في الإنعتاق من أسر الواقع، ورتابة الحياة الاجتماعية.. ولذلك يجدد الشاعر من معالم حياتهما معا نموذجا فنيا¹

كما نجد رمز السندباد عند السياب ظهر مواكبا لمرحلة حرجة في حياته، مرحلة القلق الذي صاحب اهتزاز المفاهيم النضالية في ذهنه باهتزاز روابطه الحزبية، وبداية تلمسه طريقا نضاليا آخر يتواءم مع تفكيره -في ذلك الوقت-، ففي تصويره لعالم الأطفال². يقول بدر³:

عصافير؟ أم صبية تمرح

عليها سنا من غد يلمح؟

وأقدامها العاريه

1 د.آنس داود، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، ص 250

2د.علي عبد المعطي البطل، الرمز الأسطوري في شعر بدر شاكر السياب، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ط1، الكويت، 1982، ص179

3بدر شاكر السياب، الأعمال الشعرية الكاملة، ج2/ ص 182

محار يصلصل في ساقه

لأذيالهم زفة الشمال

سرت عبر حقل من السنب

وهسهسة الخبز في يوم عيد

وغمغمة الأم باسم الوليد

تناغيه في يومه الأول

* * * * *

كأني أسمع خفق القلوع

وتصخاب بحارة السندباد:

رأى كثره الضخم بين الضلوع

فما اختار إلا كترًا... وعاد !

ولعل هذا الموقف الوحيد في شعر السياب، الذي تتحقق فيه المعجزة. وإن كان تحقيقها يتم في عالم الطفولة البري، فهذه هي المرة الوحيدة التي وجد فيها الجوال السندباد هدفه، إذ وجد الكثر الثمين الذي يرتحل بحثًا عنه، ووجده قريبًا غاية القرب لأنه في داخله، فرجع عن بحثه تاركًا كنوز المادة.

هذا الكثر يرر الموقف؛ الذي يبنه الشاعر على تحقيق المعجزة في بقية القصيدة. فعالم الأطفال الضعيف ذو العواطف الإنسانية ، يفرض على المؤمنين بالإنسان أن يقدموا له الحماية الكافية، ضد تجار الحروب وعابدي الذهب. وهذه هي الفكرة المحورية للقصيدة.¹ كما استخدم- أيضا- بعض الأحداث والمواقف التراثية. التي يجد لها بعدا نفسيا خاصا في واقع تجربته الشعرية، وهذه المواقف أو الأحداث إنما تستدعيها التجربة الشعرية الراهنة، لكي تضفي عليها أهمية خاصة.

استغل الشعر الحر التراث الديني ومنها شخصية المسيح -عليه السلام-. وقصة صبه وتضحيته. وإن كان الله تعالى يقول: "وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه، ما لهم به من علم، إلا إتباع الظن وما قتلوه يقينا".² فالحديث عن الصلب خروج عن النص القرآني الصريح، وتصادم مع العقيدة الإسلامية، غير أن شعراء الشعر الحر. رأوا أن صلب المسيح، وفداءه لبشر تكفيرا عن الخطيئة الكبرى، يخدم هدفهم الفني في الرمز إلى التضحية المطلقة والفداء النبيل. فم يتوانوا عن استخدام هذه الصورة، بغض النظر عن المعتقد الديني.³

فقد استخدم السياب هذا الرمز وخاصة في قصيدة "المسيح بعد الصلب"، فموت السيد المسيح على الصليب، هي لحظة إتمام رسالته- بالنسبة لمعتقد المسيحي- و بها بلغ هدفه وهو رفع الخطيئة عن كاهل البشرية، لهذا فهي قمة انتصاره . وهو انتصار معنوي، لا يمكن أن نحس أثره إلا في الدار الآخرة . حيث

1 د. عبد المعطي البطيل، الرمز الأسطوري في شعر بدر شاكر السياب، ص 180

2 سورة النساء الآية 157

3 د. أنس داود، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، ص 252

تتمكن للبشرية من دخول ملكوت السماء بفضل تضحيته الجسيمة¹، ولهذا يتقمص السياب شخصية المسيح ويعيش بها مواجهاً للأحداث في عصره ومجتمعه، مضحياً مرة، وناكصاً عن التضحية مرة أخرى، ناجحاً في تحقيق الأثر المطلوب من وراء تضحيته حيناً، وفاشلاً في ذلك حيناً آخر²، يقول بدر شاكر السياب³:

حينما يُزهر التوت والبرتقال ،

حين تمتد "جيكور" حتى حلود الخيال

حين تخضّر عشبا يغني شذاها

والشموس التي أرضعتها سناها

حين يخضّر حتى دجاها

يلمس الدفء قلبي ، فيجري دمي في ثراها ،

قلبي الشمس إذ تنبض الشمس نورا

قلبي الماء ، قلبي هو السنبل

موته البعث : يحيا بمن يأكل

في العجين الذي يستدير

1 أنظر الكتاب المقدس ، العهد الجديد ، إنجيل متى ، ص 42 - 43

2 د. علي عبد المعطي البطل، الرمز الأسطوري في شعر بدر شاكر السياب، ص 154

3 بدر شاكر السياب، الأعمال الشعرية الكاملة ، ج2/ ص 106 - 107

ويُدحى كنهذ صغير ، كئدي الحياة

تقمصر الشاعر هنا صورة السيد المسيح، وهي حلوله في المؤمنين حيث يتناولون القربان المقدس، وهذا ما يمهد لصورة أخرى تستمد شكلها... من صورة عيسى بن مريم الذي يزرع في كل موسم ويحيا بالموت، ويبذل نفسه حياة الناس فيحيا فيهم.¹ يقول السياب:²

مْتُ بالنار : أحرقت ظلماء طيني فظل الإله:

كنت بدءا وفي البدء كان الفقير

مْتُ، كي يؤكل الخبز باسمي، لكي يزرعوني مع الموسم

كم حياة سأحيا: ففي كل حفرة

صرت مستقبلا، صرت بذره

صرت جيلا من الناس: في كل قلب دمي

قطرة منه أو بعض قطرة

هذه هي الصورة التي ينتهي إليها موقف الصلب، فالمضحى هو البذرة التي ستفصم بنموها تماسك النور و الظلام، ولكن قوى الظلام التي قامت بصلب الشاعر، لن تترك هذه البذرة، دون محاولة اقتلاعها، أو على الأقل تأخير نموها ما

1 د. علي عبد المعطي البطل، الرمز الأسطوري في شعر بدر شاكر السياب، ص 157

2 بدر شاكر السياب، الأعمال الشعرية الكاملة، ج2/ ص 107

أمكن. ولذلك فإن الشاعر حين يتجلى بعد الصلب، كما تجلى المسيح بقيامه من بين الأموات. يجد يهوذا تلميذ الأمس وعدّو اليوم له بالمرصاد، إذ لا يطول ارتباك يهوذا أمام المضحى العائد¹ وإنما يعود ليناصبه العداء مرة أخرى، حتى يعيده إلى عالم الأموات، يقول السياب:²

هكذا عدت، فاصفرّ لما رأي يهوذا...

فقد كنت سرّه

كان ظلاً، قد اسودّ، مني، وتمثال فكرة

جمّدت فيه واستلت الروح منها،

خاف أن تفضح الموت في ماء عينيه...

(عيناه صخره

راح فيها يوارى عن الناس قبره)

خاف من دفنها، من محال عليه، فخبّر عنها

"أنت! أم ذاك ظلي قد ابيض وارفض نوراً؟

أنت من عالم الموت تسعى! هو الموت مرّه

هكذا قال آباؤنا، هكذا علمونا فهل كان زوراً؟"

1 د. علي عبد المعطي البطل، الرمز الأسطوري في شعر بدر شاكر السياب، ص 158

2 بدر شاكر السياب، الأعمال الشعرية الكاملة، ج2/ ص 107-108

ذاك ما ظنّ لما رأي، وقالته نظره

استأثر رمز المسيح في القصيدة، وهو أمر تحتمه التطورات الجديدة في حياة الشاعر. فعندما كان السياب في طليعة النضال تعرض للسجن - الصلب -، ثم يحيا من جديد بمجرد خروجه من السجن أو نزوله من فوق الصليب، ولكنه في هذه المرة لم يعد يقوى على تجدد البعث ثانية، ولما كان السيد المسيح قُبِر بعد صلبه، ورفع إلى السماء - حسب العقيدة المسيحية - فهو الرمز الملائم لما يريد الشاعر أن يوحي به، فهو يمهّد لرفع اسمه من قائمة المناضلين المضحين، مكتفيا بما قدمه في ماضيه، دافعا الراية إلى الشعب وللأجيال الجديدة، وهو يشخص هذه الحالة بصدق تام¹ وذلك في قوله:²

أعين البندقيات يأكلن دري

شُرْعُ تحلم النار فيها بصلي

إن تكن من حديد ونار، فأحداق شعبي

من ضياء السماوات، من ذكريات وحب

تحمل العبء عني، فيندى صليبي، فما أصغره

ذلك الموت، موتي، وما أكبره

بعد أن سمروني وألقيت عيني نحو المدينه

1 د. علي عبد المعطي البطل، الرمز الأسطوري في شعر بدر شاكر السياب، ص 158 - 159

2 بدر شاكر السياب، الأعمال الشعرية الكاملة، ج 2/ ص 109 - 110

كدت لا أعرف السهل والسور والمقبرة :

كان شيء ،مدى ما ترى العين

كالغابة المزهره

كان في كل مرمى ،صليب وأم حزينه

قُدَّسَ الرب

هذا مخاض المدينة

ورمز السيد المسيح استخدمه -أيضا- صلاح عبد الصبور، ليرمز به إلى واقعه النفسي الحزين الذي يحسه على الرغم من حبه لقومه، كما كان السيد المسيح يفعل، ويتحمل الآلام من أجلهم، إلا أنهم قابلوا ذلك الحب بالاجحود والإنكار في حياته، ولكنهم سرعان ما ندموا، وأدركوا قدره، ولكن بعد وفاته ويسلمه هذا الموقف إلى حيرة تجعله يتساءل أسئلة لا يطلب لها إجابة، بقدر ما يطلب التأمل والعظة منها. ويستمد من التراث الديني المسيحي أيضا "الصليب"، ليرمز به إلى ما يتحملة من عذاب وألم وحرمان من السعادة، نتيجة لصراعه مع تلك العادات والتقاليد السلبية، التي تعوق تقدم المجتمع العربي، وتحول بينه وبين تحقيق واقع مشرق يحتفي فيه بالتخلف والركود الفكري¹، يقول صلاح عبد الصبور:²

1 السيد محمد علي. شعر صلاح عبد الصبور الغنائي دراسة نقدية، ص 341-342

2 صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور، ج1/ ص 149-150

أنا الذي أحيا بلا أبعاد

أنا الذي أحيا بلا آماذ

أنا الذي أحيا بلا أبعاد

أنا الذي أحيا بلا ظل .. بلا صليب

الظل لص يسرق السعاده

ومن يعيش بظله يمشي إلى الصليب في نهاية

الطريق

يصلبه حزنه، تُسمل عيناه بلا بريق

يا شجر الصفصاف : إن ألف غصن من غصونك

الكثيفه

تنبت في الصحراء لو سكبتُ دمعتين

تصلبني يا شجر الصفصاف لو فكّرت

تصلبني يا شجر الصفصاف لو ذكرت

تصلبني يا شجر الصفصاف لو حملتُ ظلي فوق

كتفي، وانطلقت

وانكسرت

أو انتصرت

كما أن شعراء الشعر الحر استخدموا في رموزهم الدينية شخصية النبي الصابر أيوب -عليه السلام-، فقد سمى السياب عشرا من قصائد ديوانه منزل الأقبان "بسفر أيوب". إلى جانب قصيدة أخرى في الديوان نفسه باسم "قالوا لأيوب". وقد رأى السياب نفسه في أيوب فهو مبتلى مثله، وهو يتضرع بالصبر والإيمان مثله. فيما يروى عنه في القرآن الكريم، وفي الكتاب المقدس¹. وهو يأمل أن يشفيه الله كما شفى نبيه، يقول السياب:²

لك الحمد مهما استطال البلاء

ومهما استبدّ الألم

لك الحمد، إن الرزايا عطاء

وإن المصيبات بعضُ الكرم

ألم تعطيني أنت هذا الظلام

وأعطيتني أنت هذا السحر ؟

1 د. أنس داود، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، ص 292

2 بدر شاكر السياب، الأعمال الشعرية الكاملة، ج2/ ص 297

شهور طوال وهذي الجراح

تمزّق جنني مثل المدى

ولا يهدأ الداء عند الصباح

ولا يمسح الليل أوجاعه بالردى

ولكن أيوب إن صاح صاح :

"لك الحمد، إنّ الرزايا ندى

وإنّ الجراح هدايا الحبيب

أضّم إلى الصدر باقاتها

هداياك في خافقي لا تغيب

هداياك مقبولة هاها "

ففي هذه القصيدة طغى السياق على الرمز طغيانا، حتّى أصبح بإمكاننا حذف اسم أيوب واستبداله باسم الشاعر، وقد وصل السياب في هذه القصيدة ذروة الصفاء الروحي، فهو القانع الصابر الراضي بقضاء الله، وهكذا نجده -أيضا- في قصيدة "قالوا لأيوب"، والتي تتركز على محاورات أليفاز التيماني وبلد الشوحي وصوفر النعماني لأيوب في مرحلة مرضه، وعلى عبارة أيوب الشهيرة "عريانا

خرجت من بطن أمي وعريانا أعود إلى هناك الرب أعطى، والرب أخذ ، فيمكن
اسم الرب مباركاً¹ ، يقول السياب :²

قالوا لأيوب "جفاك الإله "

فقال "لا يحفو

من شدّ بالإيمان ، لا قبضتاه

ترخي ولا أجفانه تغفو "

قالوا له : "والداء من ذا رماه

في جسمك الواهي ومن ثبته ؟

قال : "هو التفكير عما جناه

قابيل والشاري سدى جنّته

سيهزم الداء: غدا أغفو

ثم تفيق العين من غفوه

فأسحبُ الساقَ إلى خلوه

¹ الكتاب المقدس ، العهد القديم ، سفر أيوب ، الإصحاح 42 ، ص 594

² بدر شاكر السياب ، الأعمال الشعرية الكاملة ، ج2/ ص 332-333

أسأل فيها الله أن يعفو

يارب لا شكوى ولا من عتاب

ألست أنت الصانع الجسماء ؟

هيهات تشكو نفسي الراضية

إني لا أدري أن يوم الشفاء

يلمح في الغيب

سيتزع الأحزان من قلبي

ويتزع الداء فأرمي الدواء

قد قام السياب بقلب الأدوار في المحاورة، وليس هذا تشويه للرمز - كما قال عسي البطل - 1، لأن تحويل القصة جازز، بل لازم أحيانا لإخضاعها لسياق الجديد، ولكن الشاعر أهت شخصية أيوب في إمكاننا حذف اسم أيوب في معظم المواضع التي ورد فيها واستبدالها باسم السياب دون أن يخل السياق.

وهكذا وجد الشاعر - في الشعر الحر - في الرموز رحابة وقدرة على
استيعاب تجاربه الشعورية والفكرية ،بالإضافة إلى قوة إيجائها، وعمق تأثيرها في
نفس المتلقي.



ظاهرة الطرق الصوفية و التغير الاجتماعي في المجتمع الجزائري .

الأستاذة زيزاح سعيدة - جامعة الأغواط - الجزائر

مقدمة:

تعتبر ظاهرة الطرق الصوفية من الظواهر الاجتماعية الجديدة بالاهتمام من حيث ثبوتها عبر الزمان والمكان، فحول موضوعها اشتغلت مدرّس لعموم لاستعمارية بكثافة بهدف استكشاف محتواها التركيبي والعقائدي⁽¹⁾،

لتعرف قدرا لا بأس به من المداخلات في المناقشة العلمية حول ظهور عدة طوائف وجماعات و فرق إسلامية ولكل منها منهجيتها وطريقتها الخاصة في لتفكير والتعبير، وتنظيم شؤونها.

وبانتشار هذه الطرق الصوفية كان على أصحابها أن يقيموا مكانا خاصا لتثبيت أفكارهم لصوفية لتقدم لمختلف فئات المجتمع وكان المكان المخصص لهذه لطرق لصوفية محدد يميز يدعى بالزاوية وهو معروف بالمغرب العربي، وبالرباط أو لخنقة في لمشرق لعربي. بها نظام خاص وبرنامج يسير شؤونها فكانت بمثابة مراكز التعليم، حيث فتحت أبوابها لطلاب العلم والمعرفة وأنفقت عليهم.

وإذا ما نظرنا من الناحية الاجتماعية فنجد أن الطرق الصوفية عملت على إزالة الخلافات بين مختلف فئات المجتمع وفك التزاع بين العشائر والقبائل.

وبذلك كثرت في المدن والأرياف الأضرحة والزوايا والقباب التي تؤدي دور اجتماعيا كإيواء العجزة والمساكين والغرباء، ليكون بذلك الشيخ الذي يترأس أو يمثل لطريقة صوفية هو بمثابة المسؤول والحاكم بين الأفراد، والذي يفصل في جميع لقضايا وخلافات الاجتماعية.

ولقد تناولت الكثير من الدراسات تاريخ هذه الطرق الصوفية، فمنهم من يرى أنها لمجتمع مغلق مبني على عصبية دينية قبلية ومنهم من يرى أنها فئة تشبه لجماعة لضاغطة، تستند على الدين لتحقيق أهداف دنيوية في السياسة والمصالح الدينية. وهناك من يرى بأنها رؤية جديدة للدين تهدف إلى ترسيخ تعاليم الإسلام، الدعوة ولعودة إلى لسنة محمدية في الحياة، كلها رؤى تدور حول موضوع الطرق الصوفية.

نتناول في هذا الفصل نشأة الطرق الصوفية، ظهور الطرق الصوفية في لعالم لإسلامي. ومن هذا المنطلق إرتئينا تقديم مداخلة تبحث في تاريخ الطرق لصوفية منذ ظهورها في المشرق العربي وصولا إلى المغرب العربي .

أولا : نشأة الطرق الصوفية :

إذا كان التصوف الإسلامي الذي نشأ منذ القرن الثاني الهجري في بدئه مقصور على الحياة الزهدية القائمة على الاعتزال والتأمل فقط، تطور ليصبح منهجا دينيا محددًا، واتجاهها نفسيا وعقليا معينا، وظل كذلك إلى بداية القرن الثاني عشر ميلادي حيث ظهر نظام الطريقة عند هؤلاء المتصوفين المسلمين، فكان هناك لشيخ ولريد أو لسالك، ونشأت بعض الحلقات من كبار الصوفية إما في حياتهم أو بعد مماتهم.. وقد ظهر اهتمام المتصوفة بالسلاسل وخاصة بعد أن ضعف لتصوف وحتاج لأمر إلى سند يجلب احترام المريدين وإعجاب الناس، وهذه السلاسل لكثيرة ولتي أوردها المتصوفة تنتظم في سندها المتصوفين المعروفين من أول التصوف إلى

وقت تنظيم الطرق الصوفية، ومن ذلك ما يورده ابن مريم في البستان عن أبي مدين شعيب قوله: "كرامات الأولياء نتائج معجزات سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) وطريقته هذه أخذناها عن أبي يعزي يسنده عن الجنيد عن سري السقطي عن حبيب لعجمي عن الحسن البصري عن علي رضي الله عنه عن النبي (صلى الله عليه وسلم) عن جبريل عليه السلام عن رب العالمين جل جلاله".

وكذلك ما أورده الشيخ مصطفى باشا تارزي القسنطيني الكرغلي عن لطريقة الرحمانية وسندها حيث يذكر ما يربو عن خمسة وثلاثين شيخا صوفيا. (1)

وقد تميزت هذه الطرق الصوفية عن التصوف القديم، حيث أنها تبنت طابعا خاصا وُسُوباً معيناً ومحدداً في الوصول إلى الفناء والشهود، وهي في ذلك تختلف عن طبع وُسُوب غيرها وإذا كان بعض هذه الطرق قد أسس قبل الغزو المغولي 656هـ (1258 م) فإنها تعددت وانتشرت وتشعبت منذ القرن الرابع عشر ميلادي. وفي أنحاء لعالم لإسلامي، وكان أول من نادى بها وأسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني في بغداد. حيث كن لتصوف في أساسه صوفية تأملية وعاطفية، وهو كتنمية منظمة لخيرة وُ لتجربة لدينية، فهو ليس نظاما فلسفيا، رغم أنه طور مثل هذا النظام، ولكن "لطريقة" وهي طريقة التطهير وهذه الناحية العملية وقد انتشرت التعاليم والممارسة في أنحاء لعالم لإسلامي خلال نمو طرق خاصة والتي نشرت بين الناس وسط التعاليم الدينية، وكحركة دينية فقد تعرضت لنواح كثيرة.

ن تأسيس الطرق الصوفية أو الفرق هو النظام والعلاقة بين الشيخ وللمريد وقد كن طبيعيا إلى أن تقلب لسلطة وإرشاد أولئك الذين انتهجوا مراحل "مقامات" لطريق لصوفي. ويقول شيوخ الطريقة إن كل إنسان قد ورت بدخله إمكانية تحرره من

لنفس ولا اتصال بالله - عز وجل ولكن هذا يكون كائنا وساكنا ولا يمكن إطلاقه إلا عن طريق إشارات خاصة منحها الله لمن يشاء بدون إرشاد من المرشد. وكان الشيوخ الأوائل أكثر اهتماما بالتجربة أو الممارسة عنهم بوضع النظريات النيوصوفية، ولقد استهدفوا الإرشاد بدلا من التعليم، موجهين المريد إلى طرق التأمل وبها يكتسب بنفسه استبصار الحقيقة الروحية ويكون محصنا ضد أخطار الأوهام⁽⁴⁾.

لقد ظهر اتجاهان متقابلان مميزان هما، الاتجاه الجنيدي والاتجاه البسطامي أو العراقي أو الخوراساني. ولكن يجب أن يؤخذ بجدية شديدة أو يسميان مدارس فكرية وذلك باسم كلا من أبي القاسم الجنيد وأبي يزيد البسطامي، اللذين أحاطا بالتجارب أو لتصورات أكثر من أي من معاصريهم، وقد اعتبر هذان على أنهما يجسدان لتقبلات بين الطريق الصوفي القائم على التوكل والطريق القائم على السلامة بين الغيبة ولصحو بين لأمين وبين المشتبه، بين الإشراف والالتزام بين الخلوة والصحة، بين لتأليه لشامل ولوجدنية، بين هداية في ظل مرشد من أهل الدنيا والهداية في ظل شيخ روحي - رغم لاختلافات بين تعاليم البسطامية والجنيدية عن الآداب الصوفية - فإن الجنيد قد اعتبر شيخ لطريقة، وهو الجسد المشترك لمعظم جماعات الصوفية اللاحقين، وحتى رغم أن كثيرا من الفرق تابعت تعاليمها ابتداعيا وهراطقية، فإن إدخاله في أصول هذه الجماعات كان ضما، فالاستقامة ومراعاة الجذور للإنسان الصحيح يمكن أن يدعم العديد من المبررات. وكانت هذه الجماعات مفككة متقلبة للغاية، وقد سافر أعضاؤها على نطاق واسع بحثا عن الشيوخ، وكان بعضهم يكتسب بطريقة والبعض الآخر استعان بالصدقات، ولكن وجدت الأوقاف التي عملت كمراكز لهؤلاء المتحولين، وفي المناطق العربية ألحق الكثير من هذه الأوقاف بمواقع الحدود أو الفنادق المسماة أربطة، أما في خراسان فكانت مرتبطة بالاستراحات أو الخنقاوات جمع خانقاة - بينما كان

لآخرون لقائمون بالرياضة الروحية (الخلوة أو الزاوية) كل هذه المصطلحات جاءت لتعني مقرا أو مكانا للموجه أو المرشد الروحي⁽¹⁾.

ثانيا : ظهور الطرق الصوفية في العالم الإسلامي :

1. الطريقة القادرية:

يُعدُّ أول طريقة دينية صوفية ظهرت في العالم الإسلامي وسميت بالقادرية نسبة إلى مؤسسها لشيخ محي الدين أبي محمد عبد القادر الجيلاني بن أبي موسى الحسني لمولود في جبل وُجلان بالقرب من مدينة بغداد عام 471 هـ — 1078 م، و لمتوفي عام 561 هـ — 1166 م ببغداد. وقد قام بأداء فريضة الحج في سن مبكرة.

وكان الجيلاني ملجأ للبرساء في حياته وبعد مماته، حيث ظل طوال حياته متواضعا ورحيما بالآخرين، وسندا للفقراء والمساكين، وبعد مماته ولما يستنجد به لتعساء وكل من يشعر بالآلام والمتاعب، وقد عاش فقيرا بالرغم من الثروات التي كنت تتدفق عليه من هدايا المريدين والزوار، لأنه كان يوزعها باستمرار على المحتاجين.

ويعد الشيخ عبد القادر الجيلاني الولي الأكثر شعبية والذي يحظى على مستوى العالم الإسلامي بالإجلال من بين الشخصيات الصوفية الإسلامية مما جعل أحد مقدمين لطريقة لقادرية يصرح بقوله: "لو لم يختار الله سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) ليكون خاتم الأنبياء، لبعث سيدي عبد القادر نبيا"⁽¹⁾.

ولعل ما يدل على شعبيته تلك الألقاب الكثيرة التي لقب بها كسلطان الأولياء و سلطان الصالحين، وقطب الأقطاب وملك البر والبحر، ركن الإسلام وغيره. وقد زددت كراماته اتساعا وانتشارا بعد مماته حيث نسبت إليه كرامات لا تحصى لذا نجد

اسمه يذكر في كل زمان ومكان، فالمرأة أثناء آلام الوضع والمسافر والعامل وكل من تعرض لحادث ما يهتف بالشيخ عبد القادر، وحتى الشحاذ يستعطف الناس في سوله بعبد القادر.

وفي كل عام يقوم مريدون في أنحاء العالم الإسلامي بإحياء ذكرى مولده فيحجبون إلى قبره في كل جهة، ففي أماكن كثيرة في المغرب الأقصى والجزائر يتجه الناس إلى زيارة الزوايا والقباب المنسوبة إليه في الأشهر الأولى من الربيع.

ولم يكن عبد القادر رجل خير وإحسان فحسب، وإنما كان أيضا عالما وأستاذًا وداعية كبيرا للصوفية حيث ترك عددا من المؤلفات في ميداني التصوف والشريعة، وقد كان يفتي في القضايا المختلف فيها في المذهبين الشافعي والحنبلي، وقد انتهت إليه لإمامة في العراق. وقد تصدى الجيلاني للتدريس في بغداد فترة من الزمن ولكنه لما رأى أن لتعظيم لم يشبع روحه المتوقدة الطموحة فقد حمل عصا الترحال وأخذ يطوف بالعلم الإسلامي مبشر بتعاليمه الصوفية، مؤسسا بذلك طريقة دينية انتشرت في أنحاء العالم الإسلامي شرقا وغربا. ففي المغرب العربي نجد أن عدد المساجد والزوايا والقباب والأضرحة التي تحمل اسم الشيخ عبد القادر كبيرا جدا.

ففي إقليم وهران وحده يوجد أكثر من مائتي زاوية وقبة تحمل اسمه بغض النظر عن المساجد، وقد أدى شدة اعتقاد المسلمين فيه إلى مضاعفتهم للمؤسسات القادرية الدينية التي تحمل اسمه انتشرت الطريقة في المغرب العربي و مصر والأندلس، لستقر في مصر أحد أبناء الشيخ عبد القادر الجيلاني، وهو الشيخ عيسى مؤلف كتاب "لطائف لأنور" في لتصوف، أما عن طريق الأندلس فقد لعبت ذرية ولديه - إبراهيم وعبد لعزيز - دور كبيرا في نشر تعاليم القادرية في المغرب العربي بعد هجرتهم من الأندلس إلى فاس.

ويختلف (Coppolani) مع (Rinn) في هجرة إبراهيم بن عبد لقدر جيلاني إلى الأندلس، حيث يرى أن إبراهيم قد جاء من المشرق مباشرة إلى فس، ومنها انتقل إلى منطقة الأوراس بالجزائر لنشر تعاليم الطريقة وهو الذي أسس زاوية لمنعة به. ويلاحظ أنه بالرغم من استقلال مقادهم فروع القادرية في أنحاء المغرب العربي، فإن لمقر لعام لطريقة لقادرية ظل دائما في بغداد، وظلت وحدة التقاليد والممارسات المتمثلة في الحضرة والذكر واحدة. ومن وقت لآخر كان يزور هذه الفروع "رقاب" من لزوية لأم وكان هؤلاء الرقاب يحققون في الغالب مهمتهم الأساسية تحت ستار التجارة، وهم مزودون ببساطات تخول لهم الحق في تثبيت المقادهم، وعزلهم وتوجيههم حيث يتركون لهم تعيمات روحية ويرتحلون. كان مقادهم هذه الفروع في الجزائر يعينون خفءهم حينما يحسون بدنو أجلهم، وإذا فاجأهم الموت قبل ذلك فيقوم الإخوان باختيار لمقادهم عن طريق لاتنخاب أثناء الحضرة، ثم يطلب هؤلاء المقادهم الجدد مصادقة شيخ لطريقة ببغداد و يذهبون بأنفسهم للحصول على التصديق ولم يحدث أن رفض شيخ لزوية لأم لمصادقة على اختيار أحد الإخوان مقديما. وتنظيم الطريقة القادرية عددا لا يدخل تحت حصر من لأتباع في العالم الإسلامي، وخاصة في المغرب الأقصى والجزائر، حيث نجد زوياها منتشرة في كل من توات وأدرار في الجنوب الجزائري، وفي الغزوات ووهران وفي لمسية ولأوراس بالمغرب والشرق الجزائريين، ومما يدل على انتشار الزويا لقادرية هو ذلك لإحصاء الرسمي الذي أورده (Rinn) عن الطريقة سنة 1882 م حيث بلغ عدد زوياها بالجزائر 29 زاوية و268 مقديما وبلغ أتباعها: 14574 خونيا. وقد عرف عن لطريقة القادرية بأنها تتسم بالتساهل والتسامح مع الأديان الأخرى. حيث كن لمؤسس يردد دائما قوله: "ينبغي علينا أن ندعو لا لأنفسنا فحسب ولكن لكل من حقيقه الله مثلنا".

ومم يثبت ذلك قول: (Rinn) في هذا الصدد: "أنا لا نجد في تعاليمه "الجيلاني"ية إشارة معادية للمسيحية"، ولعل هذا هو السر الذي جعل الطريقة القادرية لم تعب دور سببها يذكر في العهد العثماني بالرغم من الشعبية الكبيرة التي كانت تتمتع به في الجزائر، حيث أن شخصية عبد القادر الجيلاني عمت الجزائر وتغلغل اسمه في نفوس أغلب أفراد الشعب بالرغم من قلة زواياها، إذا ما قيست ببعض الطرق الأخرى كالحمدانية. كما أنه من الراجح أن القادرية هي الطريقة الأم في الجزائر نظر لقدمها وكثرة دعوها ولشعبية مؤسسها الأول وكان في مقاديرها الشيخ محي الدين بن لمختدر والد الأمير عبد القادر الذي تزعم المقاومة المسلحة ضد فرنسا ، وتحققت على يديه لوحدة الوطنية⁽¹⁾.

2. الطريقة الخلواتية:

الخلواتية فرقة شعبية قائمة على احترام المرشد ، واشتهرت بلقبها للحسم في تدريب لدر و يش. وفي نفس الوقت تشجيعها للانفرادية، وبالتالي فقد تميزت بعملية قسم ولعدة الانقسام بشكل مستمر، لكن أصولها غامضة أو غير معروفة إذ أنها تفتقد لشخصية المرشدة الرئيسية التي تقف خلفها مثل باقي الطرق، لكنها تعتمد على رتباتها لصوفي في التراث الملاماتي، وترجع في أصلها إلى أشباه الزهاد الفرس و لأكر د و الأتراك شبه الأسطوريين على التوالي مثل إبراهيم خان (الجيلاني) ومحمد نور الخلواتي و(ظاهر الدين) "عمر الخلواتي" فإذا كان الأول هو البير* لأكر صفي لدين (توفي في 133 هـ) مؤسس الصوفية فإن تاريخ الغرفة يعطينا لقبيل من لمعلومات فقد كان اسمه الحقيقي هو إبراهيم بن رو شان السبخاني وقد توفي بين (690 700 هـ) (1291 1300 م) كان دور يش متجولا متر بط

* - PIR: بير كلمة فارسية معناها الأكبر، وتطلق على الشيخ أو المرشد الصوفي في إيران واهند.

بالسلسلة السهر وردية وقد أمضى صفى الدين أربع سنوات بحثاً عن هدايته قبل لحاقه غائياً بالطريقة بين تلال جيلان فإن عمر الخلواتي قيل أنه توفي حوالي 1397 م - 800 هـ) في قيصرية سوريا يعتبر هو المؤسس بمعنى أنه هو الذي صاغ القواعد الصوفية للذين حملوا هذا التكليف كما توجد كذلك إشارة إلى آخر هو يحيى الثرواني (توفي في 1406 م) وهو مؤلف "ورد الستار" الخلواتي ومعلم عمر الروشاني بكونه لشيخ لثاني لذلك فإن هذه الطريقة لم تكن لها مؤسس مطلقاً أو رئيس واحد أو مركز محدد ولكن بعض الصوفية المقيمين في الصوامع في منطقة أردبيل^{**}، ذكروا أن نظامهم الزاهد ارتبط اسمه في هذه الطريقة بوحدة مدرسة صوفية كان تركيزها لأساسي على لزهد الفردي والخلوة وكطريقة مميزة فإنها انتشرت أولاً في شروان وبين الزكمانيين في أذربيجان ثم انتشرت في مقار طوائف متعددة في الأناضول ثم سوريا مصر والحجاز واليمن ودار الانتصارات العثمانية. وفيما يلي الطوائف لخلواتية الأناضولية الأساسية:

الأحمدية: أحمد شمس الدين بنماتية (توفي 1504 م - 910 هـ)

لسنبيه: سنبنسان يوسف (توفي 1529 م 936 هـ) شيخ تكبه خوجا مصطفى باشا في اسطنبول، وقد خلفه مصلح الدين مركزيز موسى توفي (1552 م 959 هـ).

لسنا نية: برهيم أبو سنان، توفي (1551 م 958 هـ) أو 1557 م 985 هـ الاعت باشية: شمس الدين أعين باشا توفي 1544 م - 951 هـ.

لشمتية: شمس الدين أحمد سيواس توفي سنة (1601 م - 1010 هـ) وسميت أيضاً الثورية السواسية.

^{**} - أردب يل: أقصى بلدان أذربيجان شرقاً.

الشعبانية: شعبان الوالي (1569 م - 977 هـ).

الجراحية: نور الدين محمد الجراح، توفي (1733 م - 1146 هـ) (1720 م 1133 هـ) في اسطنبول وسميت النور الدينية.

الجمالية: محمد جمال. لدين أقصر الدرنوي المولود في أسبانيا. وقد تأسست أول زاوية الخلوتية في مصر على يد إبراهيم جولسي من أصل تركي ، لكن أثناء القرنين الثاني عشر الهجري والثامن عشر الميلادي فإن الانتعاش الخلوتي قد نشر الغرفة بين المصريين ولتي مدت د خل لحجاز والمغرب، وهناك خلوتي سوري كان زائرا مترددا على مصر يسمى مصطفى بن كامل الدين البكري، وقد سعى لتكوين أكثر تماسكا وذلك بربط الجماعات المختلفة في فرقته البكرية أما تابعوه الرئيسيين فقد أنشئوا فرقهم بعد وفاته، وكان من هؤلاء هم محمد بن سامي الحفني أو الحفناوي (توفي 1767 م 1181 هـ). وعبد لله لشرقاي، ومحمد بن عبد الكريم عاش في الفترة من (1718م-1775م) الذي عرفت أنظمتهم على التوالي بأسماء الحفناوية، الشرقاوية والسماثية هي:

الرحمانية: ظهرت في الجزائر، تونس، أسسها أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمان، لجوشولي الجرجوري (1718/28 - 1793م) وهو تابع للحفناوية وقد حدث تطورها لمميز في عهد الخليفة علي بن عيسى (توفي 1837م) ولكن بعد ذلك أصبحت الزوايا المختلفة مستقلة.

الدويرية: أحمد بن محمد العدوي الدوير عاش في الفترة من 1715م/1127هـ - 1786م (1201 هـ) وتسمى أيضا السباعية باسم خليفته، أحمد السباعي العيان وكلاهما دفنا في نفس الضريح.

لصووية: أحمد بن محمد الصاوي (توفي في المدينة 1825 م/1241هـ) هو تلميذ البوير وأحمد بن إدريس وقد تركزت في الحجاز.

لطيبية: وهي فرع ظهر في السودان ومؤسسها هو أحمد الطيب بن لبشير (توفي 1824م 1239 هـ) تلميذ السمان. وهناك فروع مصرية صغيرة أخرى ضمت لضيفية، ولسمية والمقازية أما البيرامية فقد نمت داخل نفس التراث مثل لخنوتية فهي "طريقة" مستقمة حيث أن حاجي بيرام الأنصاري اشتق من خط صفي الدين لأرسي م فروع الروحية فقد ضمت:

لشمسية: شمس الدين بن محمد بن حمرة، خليفة حاجي بيرام.

لأشرفية: عبد الله بن أشرف بن محمد.

لغشافية: حسن حسام عشافي، توفي في اسطنبول.

لجلوثية: عزيز محمد هدائي.

لملامية: البيرامية (شيخ عمر سكيبي من بجة).

لبيرامية، الشطارية: اليزيد عبد الباقي⁽¹⁾.

ثالثا: أهم الطرق الصوفية بالمغرب العربي :

1. الطريقة الرومانية:

طريقة دينية صوفية تفرعت عن الطريقة الخلوتية، ونسبت إلى مؤسسها الشيخ محمد بن عبد لرحمان القشتولي الجرجري الأزهرى المعروف "ببوقرين"¹ المولود حوالي سنة

1720هـ في قبيل "آيت إسماعيل" التي كانت جزءا من خلف قشتولية في قبئل جرجرة. وقد زاول دراسته الأولى في مسقط رأسه بزاوية "الشيخ الصديق وعر ب" في بني إيراثن ثم واصل تعلمه في الجزائر العاصمة.

وفي عام 1152 هـ "1739 م" توجه إلى المشرق لأداء فريضة الحج وفي عودته ستر بالجامع لأزهر فترة طويلة مترددا إلى عدد من العلماء وشيوخ التصوف مثل لشيوخ محمد بن سالم الحفناوي، وقد أصبح محمد بن عبد الرحمان مريدا وتتميز له حيث دُخِله لطريقة الخلواتية وعهد إليه أكثر من مرة بالقيام بمهمة الدعوة الدينية في لسودن ولهند وخاصة السودان، حيث أطلال فيها الإقامة، ونجحت دعوته بنجاح كبير .

وبعد غياب طويل عن وطنه دام أكثر من ثلاثين عاما عاد إلى الجزائر وذلك عام 1183 هـ، 1769 م بعدما تلقى الأمر من شيخه الحفناوي بالعودة إلى بده ولقيام بنشر لدعوة الخلواتية. ومجرد وصوله إلى مسقط رأسه "آيت إسماعيل" أسس زوية وشرع في الوعظ والإرشاد وبث الدعوة الدينية الجديدة، وقد انتف حولهُ جموع لناس من سكان "جرجرة" المستقلين عن السلطة العثمانية، ولقيت دعوته بنجاح كبير في المنطقة، فازدحت شعبيته بسرعة وكثر أتباعه ومريده. وقد انتقل بعد ذلك إلى "لحامة" إحدى ضواحي العاصمة ولا يعرف السبب الحقيقي الذي حملة على مغادرة مسقط رأسه فمن لمحمّل أنه فعل ذلك فرارا من خصومه المرابطين الذين ناصبوه العداء لما حققه من نجاح أصبح يهدد نفوذهم في المنطقة، أو لأنه تأكد من دعوته ومهما يكن فقد أسس في لحمة زوية وأخذ في نشر تعاليمه الصوفية الخلواتية إلا أن رسوخ تعاليمه و انتشارها في لمنطقة ليستقر بالقرب من العاصمة و وسع دائرة نشاطه سرعان ما أثار ضده معارضة شديدة ترعّمها المرابطون والعلماء، إذ كانوا ينظرون بحسرة واشتمزاز إلى نشاطه ودعوته حيث يرون بأنها تنافسهم وتهدد نفوذهم ومكانتهم.

وقد استبدت بهم الغيرة للنجاح الذي أحرزه الداعية الجديد فقاموا باندحون بدعوته واتهموه بالانحراف عن الدين الحق، ونجحوا في إرغامه على المثل أمام مجلس العلماء أملىن الحصول على فتوى ترغمه على العدول عن نشر تعاليمه الصوفية الجديدة إلا أن المجلس أصدر فتوى لصالحه برأه من همة الزندقة والانحراف، ويعود ذلك إلى عاملين يتمثل أحدهما في السخط الذي انتشر في بلاد القبائل حينما علم السكان بما يحاك للشيوخ من مؤامرات، الأمر الذي جعل الأتراك يقررون عدم إثارة هؤلاء السكان لخطيرين، وخاصة أنهم كانوا يؤلفون حف قوي وهو حف قشتولة لمناهض لسطتهم. فوعزوا إلى مجلس لعماء لهذه لاعتبرت لسياسية بتبرئه⁽¹⁾. أما لعامل لثاني فيتمثل في شهرة بن عبد الرحمان كولي وعلم مكسبته نصير كثيرين في لعاصمة ستطاعو أن يؤثروا على العلماء والحكام الأتراك فأصدروا فتوى لصالحه، وأغلب الظن أن هذه المعارضة الشديدة التي واجهها ابن عبد الرحمان في العاصمة تعود إلى عدة عوامل منها:

أولاً: ابن عبد الرحمان من أبناء الريف، وقد نزح إلى المدينة، لذا كان لا بد أن يلقي معارضة من أهل الحضر كالمراطين والعلماء خوفا على ضياع نفوذهم ومكانتهم.

ثانياً: خوف لأترك من أن قبيلته تنتمي إلى حف قشتولة وبالتالي فهي لا تخضع لحكمهم بل معادية لهم، وهذا لغرض أن لا أثر لعلماء والمرطين ضده ليقبته.

ثالثاً: أن دعوته لدينية جديدة تبعث على حيء لوحدة لروحية ولوطنية لتي طرد عمل الأتراك من أجل عدم تحقيقها طوال حكمهم حتى لا تكون خطراً على سلطانهم ونفوذهم، ولذا حاولوا بكل الوسائل وضع حد لنشاطه الصوفي.

وبالرغم أن مجلس العلماء قد برأه فإن ابن عبد الرحمان رأى أن الحكمة تقتضي منه العودة إلى مسقط رأسه فعاد سريعا إلى زاويته الأولى ببلدة "آيت إسماعيل" وقد شعر

بدنو أجله، فبعد ستة أشهر من عودته جمع مريديه وأخبرهم بقرب أجله وعين من يخلفه في منصبه. وهو سي علي بن عيسى، وأوصاهم بطاعته والاستماع إليه والانقياد له، وأشهدهم بأنه منحه سلطاته الكاملة وأودعه كافة أسرارهم وبركاته، قائلا لهم: "يا أولادي إني أشعر بأن حياتي قد أشرفت على النهاية، فإن الذي خلقتني يدعوني إليه، فغدا تنتهي حياتي وقد دعوتكم لأقول لكم ما أنتظرونكم. لقد عينت لكم خفيا لي وهو الرجل الذي ثبت لي طوال حياتي إخلاصا تاما، فهو الذي سوف يكون شيخا عليكم بعدي أطيعوه واستمعوا إلى آرائه إنه رجل خير، وأشهدكم جميعا أنني أضع في مكاني سي علي بن عيسى المغربي، مانحا إياه سلطتي الكاملة فهو خليفتي الذي أودعته سرري وبركتي فططيعوه طاعة كاملة ذلك لأنه وجهي ولساني". ونشير إلى أن ابن عبد الرحمان لم يحصر نشاطه في نشر دعوته الدينية الصوفية على منطقة بلاد القبائل والعاصمة فحسب، وإنما مد نشاطه أيضا إلى إقليم الشرق الجزائري، حيث قام بتعيين خليفة له من أبناء قسنطينة وهو الشيخ مصطفى بن عبد الرحمان بن الباش تارزي الكرغلي، فقام هذا الأخير بنشر تعاليم الطريقة في الإقليم الشرقي، حيث نصت عدة مقادير أشهرهم محمد بن عزوز في واحة البرج قرب بلدة طولقة*. وهكذا توفي ابن عبد الرحمان عام 1208 هـ 1793 م، تاركا خلافة الطريقة لرجل من أصل مغربي، وأغلب الظن أنه عمد إلى هذا الاختيار لأنه لم يجد في أسرته ولا بين مواطنيه من يتمتع بقيم روحية، وقادرا على مواصلة رسالته مثل تلميذه المغربي، أو لأنه خشي أن من يعهد إليه بالخلافة من فرد أسرته وعشيرته لا يلقى الطاعة والانقياد بسبب المنافسة بين القبائل، أو كان يخشى أن يتعرض هو لشنق لأنه جعل الخلافة في الطريقة وراثية، ومهما يكن فقد ازدادت الطريقة نجاحا بعد وفاته واتسعت دائرة نفوذها مما زاد في هياج الأتراك وحققهم فأسفوا لأنهم لم يقضوا على هذه الشخصية الخطيرة في الوقت الذي كان الأمر بأيديهم. ولذا

* بلدة طولقة موجودة بالقرب من بسكرة الواقعة في الجنوب الشرقي للجزائر.

فقد قامو بمحاولة لوضع حد لتدفق الزوار من كل مكان على الزاوية الأم بـ "آيت إسماعيل" وهو ما كان يبعث في نفوسهم القلق والدعر خاصة في منطقة معادية لهم فرو أن يقومو باستخراج جثمانه من القبر ودفنه في العاصمة أو ضواحيها لتحويل لأنظر عن لزوية الأم، وبالتالي التقليل من الخطر الذي يهددهم من جبال بلاد لقبائل، هذ فضلا عن أن دفنه في العاصمة ييسر على الأتراك مراقبة أتباعه أثناء احتفالهم بمولده، وفعلا فقد دفعوا بثلاث مجموعات من "إخوان" العاصمة لهذا الغرض، فاستطاعت إحدى لمجموعات نقل جثمانه إلى "الحامة" حيث دفن في احتفال مهيب ثم بنوا عليه مسجد وقبة، عى أن سكان قرية "آيت إسماعيل" حينما تحققوا أن الجثة لم تفارق قبرها لأصبي - وكانو قد نبشوا القبر - اعتقدوا أن جثة شيخهم قد ازدوجت وهو ما يعد تنويجا لكرمه، وسرعان ما انتشر نبأ هذه الكرامة، ومنذ ذلك الحين لقب محمد بن عبد لرحمان بـ "بوقرين" وقد استطاع خليفته الأول علي بن عيسى الذي بقي مدة 43 عاما في منصبه "1208 - 1251 هـ" أن يدير الزاوية الأم بكل حكمة ونجاح، وحافظ عى لإدارة العليا للزاوية وأكسب الطريقة انتشارا كبيرا واتساعا في النفوذ سوء في وسط لبلاد أو في شرقها وجنوها، إلا أن موته أفقد إدارة الزاوية الالتحام ولوحدة، حيث أن خفاءه لم يستطيعوا بسط هيمنتهم على مقادير الزوايا البعيدة لتي عنت استقلالها عن لزوية الأم، وذلك نتيجة لضعف شخصية هؤلاء الخلفاء من جهة وسياسة لاحتلال الفرنسي من جهة أخرى، حيث عرفت تمزيق وحدتها لكن بالرغم من هذه لانقسامات فإن الطريقة ازدادت توسعا وانتشارا وبشكل سريع للغاية حيث تضاعف أتبعتها وخاصة في الشمال الشرقي للبلاد. وقد بلغ عدد أتباع الطريقة 156214 خوين في عام 1898، ومن أهم مراكزها في العهد العثماني الأخير: الحامة قرب لعصمة، وآيت إسماعيل ببلاد القبائل، وزاوية صدوق بناحية سطيف، قسنطينة. ولبرج قرب طولقد، وأولاد جلال، وخنقة سيدي ناجي، وتقع المراكز الثلاث بالواحات. وم يذكر أن لطريقة الرحمانية تزعمت الثورات في العهد الفرنسي وساندت الطرق لأخرى.

وخاصة في ثورة الحقراني 1871، وقد تميزت دون الطرق الصوفية الأخرى باهتمامها الكبير بنشر التعليم واللغة العربية في الزوايا⁽¹⁾.

2. الطريقة الشاذلية:

أسسها المتصوف الشهير الشيخ أبو الحسن المعروف بالشاذلي (1196 م 1258) نسبة إلى شاذلة بتونس، الذي كان فيها مبدأ ظهوره وانتشار دعوته، ولد بقرية "غمارة"، لقرية من مدينة "سبة" في المغرب الأقصى⁽²⁾، تلقى الطريق عن أبي عبد الله بن مشيش (ويقال أيضا بشيش بالباء) طاف ببلدان المغرب العربي وأدركته المنية وهو في طريقه إلى الحج، ببلدة "القصور" على شاطئ البحر الأحمر في قرية يقال لها "حميرة"، وله ضريح يزار ويتبرك به، وتعتبر الطريقة الشاذلية المتصلة بالإمام القاسم الجنيد من أسلم طرق لصوفية أقرها إلى السنة. انتشرت زواياه في المشرق والمغرب، وله أتباع ومريدون منتشرون في جزائر وعدة أقطار أخرى، وفي المغرب الأقصى تعتبر الطريقة الرسمية إلى جانب لمذهب المالكي في الفقه، والعقائد الأشعرية في التوحيد.

وقد انفرد بعض شيوخ هذه الطريقة بإنشاء زوايا على إسمهم، وأشهرهم الشيخ علي النور البشرطي الذي ولد بتونس (1793م = 1898 م) وبعد أن طاف بالبلدان العربية استقر أخيرا بمدينة "عكا" في فلسطين، حيث أسس زاويته سنة 1862م و انتشرت لطريقة البشرطية في بعض البلدان الشامية مما أزعجت الحكومة العثمانية، فأمّر أحد لولاة لعثمانيين بنفي الشيخ البشرطي إلى قبرص، فأقام فيها ومن معه ثلاث سنين، وسعى الأمير عبد القادر الجزائري للإفراج عنه، لكنه لم يلبث وأن تجددت حركته، ففتتهم الحكومة العثمانية إلى ليبيا وأعيدت إليه حريته، فرجعوا إلى طريقتهم واستمروا

على ذلك حتى توفي عام 1898 م وقرره في زاويته بـ"عكا" بفلسطين. والطريقة اليسرطية أصبحت اليوم طريقة مشهورة، ولها أتباع ومريدون كثيرون في سوريا، وقد أصبحت لزوية اليسرطية اليوم من جملة ما صادره اليهود من أراضي لمسلمين و مقدسائهم و أوقافهم، ثم آلت مشيخة الطريقة إلى ابنته فاطمة اليسرطية التي استقرت ببيروت، ثم بعد وفاتها إلى الأستاذ أحمد اليسرطي الذي يجمع بين الثقافتين العصرية والدينية⁽¹⁾.

● طريقة درقاوة الشاذلية:

طريقة دينية صوفية تفرعت عن الطريقة الشاذلية المنسوبة إلى الشيخ أبي الحسن علي الشاذلي، المتوفى (656 هـ - 1258 م) تلميذ وخليفة الشيخ عبد السلام مشيش الذي تتلمذ بدوره على أبي مدين شعيب، صاحب المقام الأول في نشر تعاليم جنيد لصوفية وتعاليم الشيخ عبد القادر الجيلاني، ويعتبر أبو مدين الرئيس الأقدم للطرق الصوفية المنتشرة في الجزائر، ويرى العلماء أن الطريقة الشاذلية أو الدرقاوية وغيرها من الطرق الدينية الأخرى في المغرب العربي تعد كإرث روحي لأبي مدين الشعيب، وقد سميت بدرقاوية أو الدرقاوية نسبة إلى مؤسسها الشيخ العربي بن أحمد بن حسين بن محمد بن يوسف الملقب بـ: "أبو درقاوي" الشريف الأريسي. وقد ولد العربي بن أحمد الدرقاوي في قبيلة بني زروال بضواحي مراكش بعد عام 1150 هـ / 1737 م، اشتغل كمدرس في مدرسة في فاس. ويتردد إلى دروس الصوفي علي بن عبد الرحمان الجمال الفاسي، آخر الشيخ للسلسلة الصوفية التي تمتد إلى أبي مدين شعيب الذي أعطى دفعة جديدة للطريقة الشاذلية حققت لها الانتشار في المغرب بعد أن انصرف لناس عنها إلى. لطرق لأخرى كالطيبية، ويرى الكثيرون أن علي بن عبد الرحمان الجمال هو المؤسس الحقيقي لطريقة "درقاوي" وقد أصبح العربي الدرقاوي تلميذا ومرشدا ثم صديقا

وخليفة لابن عبد الرحمان الفاسي، حيث حول هذا الأخير إليه كافة سلطاته الروحية قبل وفاته، وقد اشتهر العربي الدرقاوي بالاستقامة والزهد في متاع الدنيا واحتقار السلطان "الوظائف" وذلك ما أوصاه به شيخه السابق الذكر كما كانت أعماله مطابقة لمبادئه، وبمجرد أن تسلم السلطة الروحية من شيخه، بادر في تأسيس زاوية له "بوبريج" وأخذ يجمع تباعه ومريديه، في طريقة جديدة وضع لها نظمها وقواعدها الخاصة، وانطلق في نشر دعوته الدينية المستمدة من تعاليم الشاذلية، فحقق نجاحا كبيرا، حيث ازداد أتباعه بسرعة في جميع المناطق المغربية وخاصة في شمال المغرب الأقصى والمناطق الغربية من جزر كوهرن ومستغانم وتلمسان وتيارت. ويتميز أتباعه عن غيرهم بالحيية لطوية ولبس الخرق والعقد ذي الحبات الخشبية الكبيرة وحمل العصا، وكان الواحد منهم يكنى بـ"أبو درباله". وكان يوصي مريديه بذكر الله والصبر على الجوع وكبح شهواتهم بالصوم، وأن يرغبوا عن الدنيا وملذاتها وعن أصحاب السلطان وينصرفوا إلى أهل التقوى ولورع دون سواهم وقد لعبت الطريقة دورا سياسيا هاما في المنطقة حيث أهدت لقيت تشجيعا كبيرا من سلطان المغرب الأقصى مولاي سليمان الذي اتبع في سياسته الاعتماد على رجال الدين والإشراف بتقريبهم إليه، فكان انتشار أتباع الطريقة بالمغرب لأقصى وغرب الجزائر بمثابة حصن يحمي سياسة سلاطين مراکش من خطر لأثر بجزائر. ونظر إلى أن نظم الطريقة تدعو إلى السلم والابتعاد عن الاضطرابات والمشاركة في الثورات ضد الحكام، فقد حاول العربي بن أحمد الدرقاوي (1220هـ -

1805 م) عن طريق الرسائل والمبعوثين أن يعيد خليفة عبد القادر بن لشريف

الذي قام بثورة عارمة على الأتراك في غرب الجزائر - إلى الخط الأكثر اتساقا مع نظم الطريقة، إلا أنه لم يفلح وعاد إلى زاويته "بوبريج". وقد توفي عام 1239 هـ / 1823 م ودفن بزاويته بوبريج التي أسسها بنفسه، وقد ظلت هذه الزاوية الأم تتمتع بسلطان إداري وروحي على سائر الزوايا الفرعية. والواقع أن طريقة درقاوة الشاذلية لم تنتشر في

لجزائر، إلا في مطلع القرن التاسع عشر ميلادي، وكان انتشارها على يدي عبد لقادر بن لشريف الذي لمع اسمه أثناء الثورة التي قام بها في الغرب الجزائري.

وينتمي بن الشريف إلى قبيلة سيدي بالليل بوادي العبد وكان قد سافر إلى المغرب وتلمذ على يدي محمد العربي بن أحمد الدرقاوي في زاوية "بوبريج" حيث أخذ عنه لذكر. وبعد أن قضى مدة من الزمن كملرس القرآن في الزاوية المذكورة، أجزه شيخه وكفه بنشر تعاليم طريقة درقاوي الشاذلية، حيث عاد إثر ذلك إلى الجزائر. وبدء نشر دعوته لدينية التي لقيت نجاحا كبيرا حيث ذاع صيته بين القبائل وأقبلت عليه تبيعه وتؤيده مما ساعده على القيام بالثورة ضد بايات الغرب الجزائري دامت أكثر من عشر سنوات. وقد بلغ عدد زوايا طريقة درقاوي أو الشاذلية في الجزائر حسب حصاء عم 1882 م ثنين وثلاثين زاوية يشرف عليها مائتان وثمانية وستون مقعدا ويبلغ مريدوه 14574 مريد، وهي تتساوى في ذلك مع القادرية في عدد المقاديم والأئمة وهم فروع الدرقاوية هي الكتانية والحراقية والهبرية⁽¹⁾.

● الطريقة القلندرية:

وهي تنسب إلى "قلندرة يوسف" عربي أندلسي، عاصر الحاج بكتاش مؤسس لطريقة لبكتشية وقد ظهرت هذه الطريقة لأول مرة في دمشق سنة 610 هـ. وكان تبعه يحققون لحاهم وحواجبهم، فمنهم سلطان الناصر حسن (حفيد قلاوود)، وكان زيهم مزيجا من الزي الفارسي والمزدكي، أما أخلاقهم فكانت في منتهى الانحلال، بحيث أنهم لا يتقيدون بشعائر الدين، مما جعل الناس يمتقونهم ويحارونهم. ولذلك لم يكتب لهذه الطريقة الانتشار والتأثير في مجال العمل الصوفي.

● الطريقة البكتاشية:

أسسها الحاج بكتاش الصوفي، ولد بنيسابور، ودرس في خراسان، وأخذ عن لشيخ لقمان الصوفي، ثم هاجر إلى الأناضول وتوفي فيها سنة 738 هـ، وكان لهذه الطريقة صفة قوية بالانكشارية، حتى قيل أن عددا كبيرا من هؤلاء اعتنق الإسلام على يد حاج بكتاش في عهد أورانجان، وتقوم عقيدة هذه الطريقة على مزيج من تعاليم الإسلام والمسيحية، لذا كان الاعتراف بخطابهم لشييوخهم على طريقة الاعتراف لرجال الكهنوت لنصارى⁽²⁾ وقد انتشرت هذه الطريقة بين صفوف الجند الانكشاري، الذين لهم ثكنة في تونس يجمعون فيها، والظاهر أن هذه الطريقة انقرضت من تونس بانقراض لانكشارية (منذ قرابة ما يزيد على مائة عام).

● الطريقة العيساوية:

وهي التي أسسها الشيخ محمد بن عيسى (872 933 هـ) ارتحل به ولده إلى مدينة فاس ليتعلم القرآن الكريم، فخالط الشيوخ وعاشهم وتلقى علومهم، ثم قصد قبيلة سفين حيث التقى الشيخ أبا العباس أحمد بن عمر الحارثي المكناسي صاحب لشيخ لقطب محمد بن سلمان الجزولي، وأخذ عنه الطريقة بالعهد والصحة، وترى على يده بالطريقة الجزولية المحمدية، وللطريقة العيساوية زاوية كبيرة في مدينة تونس تدعى شيخة باسم شيخها "علي شيخة".

وتعتبر هذه الطريقة من فروع الطريقة الرفاعية التي أسسها الشيخ أحمد لرفعي لتوفي سنة 578 هـ، وقد قيل أن أتباعها يضربون أنفسهم بالمدى في حالة الغيبة، ويأكلون الزجاج، ويقبضون الحديد الحمي ويزدردون الأفاعي.

● الطريقة الشاوية:

صاحب هذه الطريقة الشيخ أحمد بن مخلوف، نشأ في بلدة "الشابة"، ثم تنقل إلى مدينة تونس طلبا للعلم، فقصى فيها أعواما.

ويذكر أن الشيخ أحمد كان يتردد على الولي أحمد بن عروس، وقد جاء مرة لزيارته فوجد في مجلسه رجلا ونساء في وضع لم يعجبه، فأنكره... ويبدو أن الولي بن عروس رُعجه إنكر من مخوف ذلك، فخرج ابن مخلوف إلى الساحل والتحق بشيخ آخر من الصوفية هو لشيخ "عسي لمجوب"، وكان صاحب سبتان وأغراس، فاستخدمه عنده حتى أثمر غرسه، فصار يدعي ظهور لكر مات... عندها طلب إليه شيخه أن يذهب إلى القيروان بعد أن أذن له بالعهد، فأقام جامع (صغير) "لدواز فقيرا، وقد توفي سنة 803 هـ، فخلفه على المشيخة ولده محمد الكبير، إلا أنه توفي بعده ثلاث سنوات، فخلفه أخوه الشيخ عرفة، وقد اشتغل هذا الأخير بالسياسة، ورُد لاستيلاء عسي لحكم لتأسيس دولة على غرار دولة المرابطين أو الموحيدين إلا أن عدم استقرار لأوضاع في لبلاد قد وقف ضده، إذ كانت دولة بني حفص في انحلال، والهجوم العثماني كان قد بدأ لطرده لأسان لحتين من البلاد. وتوفي الشيخ عرفة في 949 هـ وهو على عداوة مع سكان مدينة لقيرون، فما رُد أخوه أبو الطيب محمد المسعود استيلاء مقاليد الزعامة استنجد أهل القيرون بألقائد لتركبي "دغوث باشا"، فقتله، وفرق أشياعه. وظلت جنود الأتراك تطارد "الشاوين" حتى تفرقوا في عدة مدن. ثم عادوا واستقروا بضاحية من مدينة توزر حيث اشتهر كثيرون منهم بالعلم ولأدب"⁽¹⁾

3. الطريقة السنوسية:

مؤسس هذه الطريقة هو سيدي محمد بن علي أبو عبد الله السنوسي، لخطابي لإدريسي (1787 م - 1859 م) ولد بمستغانم، ثم انتقل إلى فاس بالمغرب، و تابع تكوينه لديني و لصوفي، حيث تصوف على يد الشيخ عبد الوهاب التازي، ثم ما لبث أن شد رحاله لسطوف بأرجاء صحراء الجزائر الكبرى، لوعظ الناس ودعوتهم إلى إصلاح نفوسهم.

ولتخلص من التقاليد البالية، والتحرر من الاستعمار ومن الصحراء انتقل إلى تونس وطربس و"برقة" بليبيا، ثم إلى مصر، ومنها قصد مكة المكرمة حيث أدى فريضة الحج. وعُين تصوفه وبني هو في مكة زاويته الأولى بجبل أبي قبيس، وفي سنة 1839 قفل عند بل لبرقة. حيث أقام بناحية الجبل الأخضر، وأسس هناك "الزاوية البيضاء" التي عرفت فيما بعد باسم "البيضاء"، وقد بعد صيته وكثر أتباعه حتى توخت الدولة العثمانية خيفة من حركته. ثم اضطره إلى الترحال إلى واحة "جغبوب" خوفا من بطشها وانتقامها، حيث بنى زاويته التي قضى فيها بقية حياته، ولا يزال ضريحه يزار داخل زاويته⁽¹⁾.

يكثر تُبع هذه الطريقة في الجنوب الجزائري الكبير، وتأني بعدها الطريقة لتجنية من حيث لأهمية والعدد، كما يتواجد السنوسيون عامة في كامل الشمال الإفريقي ومصر ولسودن، ونجد بعضهم في المشرق العربي كالعراق والبلدان العربية الأخرى، وقد أسس محمد بن عي بن السنوسي الخطابي، مؤسس الطريقة السنوسية زاوية السنوسية في جبل لأخضر (الموجود بالصحراء الليبية) ليأسس في ما بعد عشرات الزوايا في لمنطقة. ثم أخذت لسنوسية طريقها إلى الجنوب التونسي عبر الصحراء الليبية، وانتشرت بسرعة في مصر ثم لحجاز وللعلم أن الطريقة السنوسية وصلت حتى الجنوب الجزائري بمنطقة "عين صالح" ثم غدامس "وتوات"⁽²⁾.

وانتشرت طريقة السنوسية بسرعة، مما جعل الحكومة العثمانية التركية ترتاب بؤمره، فم أُس بذلك انتقل إلى واحة جغبوب حيث بقي فيها حتى وفاته، وتولى بعده مشيخة لزويد لسنوسية ابنه محمد المهدي (1260 1320 هـ/ 1844 م 1902 م) لذي قاوم الجيش الفرنسي قبل سنة من وفاته في ضواحي كانم وتشدد وتولى لمشيخة بعده حفيده أحمد الشريف بن محمد الشريف.

إن الطرق الصوفية تقوم بالدعوة بين القبائل بواسطة دعاة في أشكال وأنماط مختلفة كالتيجارة وغيرها، بينما لا يقوم المرابطون بأي نشاط من هذا القبيل، أما من حيث الرئاسة فتنتقل عادة لدى المرابطين إلى ذريتهم من بعدهم بحكم انتقال البركة إليهم أبا عن جد بينما يتولى رئاسة الطريقة الصوفية أصلح المريدين من تلاميذ الشيخ ومساعديه، ولا سيما ممن يكونون قد تولوا منصبا في الطريقة. وهذا ما حدث بالنسبة للطريقة التجانية، حيث أودى الشيخ أحمد التجاني بخلافة الطريقة لتجانية إلى المقدم الحاج علي بن عيسى وهو من "ينبع" بالحجاز. كما منح الشيخ محمد بن عبد لرحمان الطريقة الرحمانية إلى المقدم الشيخ سي علي بن عيسى وهو مغربي من المغرب الأقصى، ولم يمنحها لأقربائه.

هذا بالإضافة إلى أن الطرق الصوفية لها نظام إداري يشبه النظم لإدارية لحكومات ذلك العهد، وخاصة فيما يتصل بالمناصب وجباية المال وتسخير الأتباع في استثمار أملاك لطريقة أو الزاوية من الأراضي المحبوسة عليها. وكذلك فيما يتصل برعية الأتباع وتسييرهم كما أن للطرق الصوفية أسرار كأسرار الدولة لم يكن يطلع عليها سوى لذين يتولون شؤونها من رجال الطريقة بينما لا يوجد شيء من ذلك لدى المرابطين. ولقد كان الكثير من الطرق الصوفية المستقلة تأثير محلي محدود فقط، ولكن الطرق الصوفية التي ذكرت آنفا قد كانت لها خطوط التأسيس التي تدعى طرق مميزة للفكر الصوفي والممارسات الروحية من خلال هذه الطرق فإن الرسالة الصوفية قد توسطت العالم الإسلامي.

ومن خلال ما ذكر عن الطرق الصوفية نتناول في الباب الميداني الطريقة التجانية بالتفصيل والتحليل ونركز على الجانب الاجتماعي والتربوي لها.

المراجع المعتمد عليها :

- 1- قلوب مكي: "الزوايا سلطة في غياب السلطة"، جريدة الحقيقة، العدد 105، 1996، ص 15 2-
- مختار الطاهر فيلاي: المرجع السابق ، ص 33.
- 3- سينرتر منجهام: الفرق الصوفية في الإسلام ، ترجمة عبد القادر البحراوي ، دار النهضة العربية. بيروت، ط 1. 1997. ص 25.
- 4- سينرتر منجهام: المرجع السابق ، ص 28.
- 5- مختار الطاهر فيلاي: (نشأة المراتبين و الطرق الصوفية ، دار الفن القرافيكي ، للطباعة و النشر. باتنة . ط 1. 1976. ص 3
- 6- مختار الطاهر فيلاي: المرجع السابق ، ص 38.
- 7- سينرتر منجهام: المرجع السابق ص 137.
- 8- سميح عاطف الزين الصوفية في الإسلام، الشركة العالمية للكتاب ، لبنان ط 4، 1993. ص 558
- 9- مختار الطاهر فيلاي ، المرجع السابق ، ص 42
- 10- مختار الطاهر فيلاي: المرجع السابق ص 45.
- 11- أحمد النقيشيدي : الطرق الصوفية تحقيق : أديب نصر الله ، مؤسسة الانتشار العربي ط 1 بيروت 1992 ص 40
- 12- عمار هلال : الطرق الصوفية ، و نشر الإسلام ، منشورات وزارة الثقافة و السياحة ، مديرية الدراسات التاريخية ، و إحياء التراث ، الجزائر ، 1984. ص 107.
- 13- مختار الطاهر فيلاي، المرجع السابق، ص 55.
- 14- سميح عاطف الزين ، المرجع السابق ، ص 551
- 16- سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص 553
- 17- المرجع السابق، ص 562.
- 18- عمار هلال ، المرجع السابق، ص 129.

إشكالية العمل الثقافي

الأستاذ عطاء الله يعقوبي - جامعة الأغواط - الجزائر

المقدمة:

يرتكز اهتمامنا في هذا الطرح، على محاولة إبراز أهمية العمل الثقافي كأداة فعالة في تحقيق التنشئة الشاملة داخل المجتمع، والمساهمة في تطويره وازدهاره من خلال تناول أهم القواعد الأساسية للعمل الثقافي الناجح، والكشف على أهم المشكلات التي تواجه العمل الثقافي. و أقصد هنا بمصطلح العمل ذلك الفكر الثقافي أو الدراسات الثقافية، الذي يجسد حدود المخيلة الاجتماعية بما في ذلك العوم بفروعها الطبيعية، والاجتماعية والإنسانية.

وتحديدا العمل الثقافي يتجاوز شخص المفكر إلى الحركات والمدارس والاتجاهات الفكرية التي تمثل عوالم الدين والسياسة والعلم، فالمناف الثقافي العام - السائد الآن - والأثر الطاعني لوسائل الإعلام، والغزو الثقافي والقيود التي تفرضها الدولة على التفكير لا تحد ما نستطيع أن نفكر فيه ونؤمن به.

لذلك فإن العمل الثقافي يعد سياقاً تاريخياً يقرر حدود الفكر الممكن التفكير فيه فلا يمكن لنا أن نقوم بعمل ثقافي خارج السياق التاريخي والمرحلة التي يمر بها.

وإذا تدأخت عوالم الفكر الثلاث: الدين، السياسة، العلم نستطيع أن نكشف القوى المحركة للفكر بإرجاعها إلى البيئة الاجتماعية التي نشأت فيها الأفكار

والتطلعات والتواريخ والأيدولوجيات (خلدون حسن النقيب، يناير 2000، ص8). وعلى هذا النحو يتحدد لنا تساؤلنا المحوري أو العام وهو كالآتي:

♦ ما هي أهم المشكلات التي تواجه تطور العمل الثقافي في المجتمع الجزائري؟ وما هي الحلول المقترحة لإنجاح العمل الثقافي، في ظل ما تفرضه العولمة الثقافية على الساحة الفكرية؟

1/ ماهية العمل الثقافي:

إشكالية العمل الثقافي كل الإنجازات العلمية التي تظهر في مجمل المعارف و الأعمال الإبداعية في العلم، الفلسفة، الفن، الآداب... التي تراعي مقتضى الحال. فيجب أن يكون العمل الثقافي متصلا بالواقع و منبثقا منه، لاستخدامه كأداة لتنظيم المكونات الثقافية (الحياة الإبداعية، الحياة الفكرية)

فقد تتوالى على المجتمع فترات اتباعية و أخرى إبداعية، في الحالة الأولى الاتباعية يكون الوعي العمومي مساويا للبنية الاجتماعية لأن الثقافة في حد ذاتها تعتبر نتيجة مباشرة للنظام العام و البني الاجتماعي عندئذ يكون العمل الثقافي يمثل الثقافة السائدة بين مختلف فئات المجتمع أما في الحالة الثانية الإبداعية تكتسي التحدي بالموضوعية العلمية والمتمثلة في هيمنة العقل على الأعمال الثقافية الموروثة والمستوردة والتحول منها والتأهب لتأسيس عمل ثقافي جديد(العروي عبد الله، 1999، ص27)

لذلك يعتبر العمل الثقافي متحول باستمرار، والثابت فيه يساهم في تحديد قيم أفراد المجتمع، ويؤثر بالتالي على اتجاهاتهم نحو مختلف المواقف الاجتماعية.

2/ السياق التاريخي لتطور العمل الثقافي:

تطورت وظائف الثقافة ومظاهرها منذ القدم إلى عصرنا هذا: حيث مرت بمحطات تاريخية يمكن حصرها في مراحل تطويرية وهو ما يمكن توضيحه كالآتي:

أ مرحلة الثقافة الاجتماعية: وتتمثل المرحلة الأولى في التفاعلات البشرية البدائية، رغبة في التفاعل والتعامل والاتصال من خلال مختلف إشارات التواصل ومن خلال اللغات التي كانت مستعملة.

ب مرحلة ثقافة المنفعة: وتتمثل في اكتشاف طرق مريحة ومفيدة لتلبية الحاجات المختلفة والضرورية التي تتميز بطابعها المنفعي مثل طرق كسب العيش والرغبة في البقاء.

ج مرحلة ثقافة الجمال: وتتمثل في الإقبال على الألبسة المميزة وبعض الحي والقيام بالأوشام على الوجه. كل هذا العمل هو رغبة في إبراز جمال الأفراد، هي مرحلة قديمة من تطور الثقافة في المجتمعات الإنسانية.

د مرحلة ثقافة استعمال الآلة: تتميز هذه المرحلة بتطور استعمال مختلف الآلات في شتى القطاعات والعمل لغرض تلبية الحاجات المتنوعة والمتزايدة.

ه مرحلة الثقافة التكنولوجية: وهي المرحلة الأخيرة التي تتميز بالتقدم والرقى لعمل الثقافي، باستعمال المفرط للتكنولوجيا في كل المجالات التعليم، التربية، الصحة، الاتصال... حيث عرف هذا العصر بعصر التكنولوجيا وهي في تطور مستمر حتى أصبحت تتحكم في الفرد بعد أن كان الفرد يتحكم فيها. (بوفجة، 2005، ص14)

وعليه فإن الانتقال من مرحلة إلى أخرى يعني لنا أن هناك سيورة لعمل الثقافي أو الممارسات الثقافية للمرحلة السابقة لها نتيجة لعملية معرفية تراكمية مستمرة ومتداخلة في آن واحد، لكن من الذي يجعل العمل الثقافي ناجحاً؟

3/ أهمية الدراسات الثقافية في المجتمعات المعاصرة:

بعدما كانت الدراسات الثقافية شبه منحصرة في تاريخ، الحضارات القديمة الفنون عاد الاهتمام في السنوات الأخيرة بموضوع الثقافة مع توسيع مجالات الاهتمام بها لتشمل مجموعة من المجالات السلوكية، الاجتماعية، السياسية وأهمية العمل الثقافي لا تقتصر على تصوير الواقع كما هو بل يتعداه إلى تغييره ومحاولة إصلاحه عن طريق تغيير الوعي أو عن طريق تشكيل وعي جديد (بركات حليم . 2004، ص360).

وقد ظهرت العولمة التي ساهمت في إيجاد تجمعات اقتصادية كبيرة في مستوى القارات، وقد تجاوزتها أحياناً، وهو ما عزز الاتجاه نحو دراسة التنوع الثقافي في المجتمعات المعاصرة.

هناك اهتمام متزايد بموضوع الاتصال ومحاولة فهم الآخر من خلال فهم دوافع سلوكياته وتصرفاته وقيمه واتجاهاته وبدون ذلك لا يكون الفهم كاملاً. ولا الاتصال ناجحاً وفعالاً، إن كانت دوافع بعض السلوكيات واضحة وجنية إلا أنه لا يمكن الفهم السليم والكامل لدوافع أفراد آخرين وخاصة الأقليات الثقافية إلا من خلال فهم ثقافتهم وقيمهم ومعتقداتهم.

وما زاد في أهمية الدراسات الثقافية موجة الاهتمام بالديمقراطية وحقوق الإنسان خاصة فيما يتعلق بالأقليات الثقافية، وقد تزايد تفاعل الثقافات نتيجة لحركة الحراك الاجتماعي، كإقبال الناس على الهجرة إلى مناطق مختلفة ذات ثقافات متباينة (غيات بوفلجة: مرجع سابق، ص16)

وهكذا أصبح من المعتاد ومصادفة أفراد أو العيش بجانبهم أو العمل معهم وتشغيلهم حيث ينظر إليهم على أنهم أقليات عرقية وثقافية، لهم مزاجهم وأنماطهم الخاصة في اللباس والمعاملات تربطهم علاقات دينية أو قبلية أو وطنية.

كل هذه العوامل أدت إلى الحاجة لفهم هؤلاء الأفراد إذ أن الفشل في التعامل معهم يؤدي إلى مجموعة من المشاكل قد تؤدي إلى الصراع الثقافي والعنف مما يحتم علينا إيجاد دراسات علمية لموضوع الثقافة.

لا غرابة إذن أن نقر على أن أحد عوالم ظهور العنف والإجرام في العالم هو الفشل في فهم الآخر والثقافات الأخرى ، وما تتميز به من خصائص وما تحميه من هموم وطموحات واحباطات وهو ما يتطلب العناية القصوى بالدراسات الثقافية (المرجع السابق، ص17). وهكذا تعتبر الثقافة بالنسبة للإنسان بمثابة موجات وضوابط لمعايير السلوك حيث يتحرك إزاء الرموز والقيم والمعاني لثقافة المجتمع الذي ينتمون إليه وبين العناصر الثقافية الفرعية أو الهامشية للمجتمع الذي يقيمون فيه بنوع من القلق أو الاضطراب الثقافي نتيجة للاختلاف باختلاف الثقافات وتباينها مما يؤدي معظم الحالات إلى الانهيار الثقافي للمجتمع الذي يتعامل معه يوميا نتيجة لضغوط المحيط الخارجي.

4/. واقع العمل الثقافي في الجزائر:

مما يلاحظه عن الثقافة الجزائرية في السنوات الأخيرة، وخصوصاً بعد أن عاد الوضع الأمني. هو عودة العمل الثقافي للواجهة من جديد وغياب شبه كمي طوال عشرية بأكمها. هذه العودة التي تتميز بكثير من الاختلاف والجلدة من حيث تركيبها البنوية، ومن حيث الأسئلة التي يشتغل عليها المثقفين الجزائريين وكذلك من حيث نظرة المثقف الجزائري للعمل الثقافي حيث صار يعتمد على المجال الثقافي بعد أن كان أسير المجال السياسي الذي ظل مهيمنا بصورة مختلفة على الحقل الثقافي فيما يلاحظ الآن هو الثقافة صارت تقصد لذاها بعيدا من التوظيف السياسي والأيدلوجي من طرف رجال السياسة.

ونظرا لهذا الوضع نحاول الاقتراب من هذا الواقع من خلال نظرة سوسيولوجية حول الثقافة الجزائرية، لأن أهم الدراسات السوسيولوجية التي كتبت حول الثقافة الجزائرية في نهاية الثمانينات كتابات كل من: علي الكتر، مصطفى الأشرف، عبد القادر جخبول، عمار بلحسن.. فإن سوسيولوجيا الثقافة في زمن التعددية العربية هي موضوع مسكون عنه بنسبة كبيرة وهذا ما يخلق صعوبة كبيرة في محاولة حوصلة التوجهات الجديدة وميكانيزمات العمل الثقافي.

فالتوفر في الدراسات لا يتعدى حسب اطلاعي بعض الكتابات الصحفية الاستيعالية والخاصة، إضافة إلى هذا قلة الدراسات الأكاديمية التي قام بها طلبة اليسانس والماجستير في بعض أقسام علم الاجتماع الثقافي، والتي في معظمها تعود إلى الماضي أكثر مما تستنطق الحاضر بالإضافة إلى بعض أطروحات الدكتوراة التي لم ينتشر معظمها كما أنها لم تعرب.

إذا ونتيجة لكل الأسباب السابقة نجد أنفسنا ونحن نحاول الاقتراب السوسيولوجي من عهد التعددية في جانبه الثقافي مضطرين فقط لإعطاء بعض الملاحظات التي استوفيناها في قراءتنا السابقة واستطلاعاتنا الصحفية. واحتكاكنا بالنسبة المثقفة والعمل الثقافي يمر بأزمة إذ انه يتميز بنوع من الاختلاف وكثير من التطبعات أو جدتها الأزمة المتعددة الجوانب التي يعانيتها المجتمع الجزائري أزمة أمنية: إقتصادية , إجتماعية , وثقافية ... وهذه الثقافة تتميز بصفات لم تكن موجودة أثناء الأحادية السياسية الفكرية.

ما يمكن ملاحظة لواقع العمل الثقافي في الجزائر تكمن النخبة المثقفة الذي يعطي لنا الرغبة القوية للمثقفين في النشاط المستقل و الجماعي في إطار المجتمع المدني من الضغوطات و طرح القضايا التي تهمهم بالشكل الذي يروونه منافيا، و الدفاع عن قضاياهم مثل: الجاحظية. وهناك نوع آخر غير معلن عنه كتجمع و وقوف بعض المثقفين ذوي التوجهات المشتركة و خلق هيئة أو مؤسسة مثل: التوجه العروبي الإسلامي ليدكتور طالب الإبراهيمي، و التوجه اليساري مثل: رشيد بوجدر.

من خلال تعميق الملاحظة و تدقيق النظر يتضح تجاوز بعض الأسماء اللامعة القديمة. كيف ذلك؟ حيث نرى أن هذه الأسماء تنصدر ساحة المشهد الثقافي الجزائري مثل: طاهر وطار، أمين الزاوي، محمد الميلي... لكن نجد في المقابل السعيد بوطاجين. الحبيب أيوب، محمد بغداد... الذين صاروا يصنعون الحدث بإنتاجهم و تصوراتهم بالواقع الثقافي يريدونه مغايرا لما كان عليه، واقع ثقافي منفتح ومتعدد.

كما أن الظروف الأمنية السيئة دفعت الكثير إلى الهجرة نحو أوروبا والمشرق العربي "الثقافة المهاجرة" مثل ياسمينه خضراء، بوعلام صنصال، أنور بن مالك.

أحلام مستغانمي... فنحن نلاحظ نوع من القطيعة بين الجيلين، محاول الجيل الأخير الأخذ من الأول وتجاوزه.

رؤيتنا لواقع العمل الثقافي في الجزائر تدفعنا إلى الوقوف والتأمل في تطور مجال النشر. لهذا فإن المتابع لهذا العمل الثقافي سيجده في تقدم مستمر، بالرغم أن الدولة لم تعد الوصي الأول لنشر والمشرّف على الثقافة وتحليلها النسبي عن نشر وتوزيع الكتاب. قد برزت طرق مبتكرة من طرف قطاع نشر خاص لتوزيع الكتب بشكل يحاول تجاوز نقائص الماضي بالإضافة إلى تكتل مراكز النشر التي نظمت نفسها في إطار جمعية الناشرين الجزائريين، وتحولت إلى نقابة قوية تدافع عن مصالح أعضائها وتحاول أن تخلق مجالا تساعد على حركية الكتاب باللغتين العربية والفرنسية في الداخل والخارج وهذا يكون الكتاب تحسن من ناحية الشكل والإخراج والطباعة مقارنة بما كان عليه في السابق، هذا إضافة إلى عودة المعرض الدولي للكتاب بالجزائر بشكل أكثر تنظيما وانتظاما بعد طول غياب .

كما تم خلق منابر جديدة للكتاب من خلال بعض المجلات الثقافية الفكرية التي ظهرت بالوجود، والدوريات التي تصدرها بعض الأقسام بالجامعة الجزائرية ومراكز البحث وخصوصا ما تعلق منها بالأدب والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

جاءت تجربة الجزائر عاصمة الثقافة العربية كبرهان بأن العمل الثقافي له مكانته الإستراتيجية في واقع الأمة العربية ككل و أن العمل يمكنه أن يكون مساهما واقعا بالحياة العامة .

ولقد لاحظنا منذ بداية التظاهرة الثقافية أن الفرصة مواتية لتأصيل الحركة الثقافية وهو ما تحقق فعلا من خلال النشاطات اليومية عبر المعارض المسارح

السينما أو في ساحات مراكز النشر التي ازدهرت وأنتجت مكتبة يكون عدد كتبها أكبر من عدد الكتب التي طبعت خلال العشرين الماضيتين، حتى حركة الترجمة نشطت بطريقة مذهلة إلى درجة أم دار نشر واحدة ترجمة في السنة الماضية أكثر من مائتي كتاب .

رغم أن مفهوم الجزائر عاصمة الثقافة العربية قد أخذ خلفيات وأبعاد إستراتيجية مختلفة وخفية . إلا أن الجزائر تمكنت من وضع العمل الثقافي في السياق العام لحياة الأمة وأسست للفعل الثقافي كي يكون رافدا هاما من روافد الاقتصاد ومساهما فاعلا في دفع دواليب التنمية .

وعسى العموم هناك مؤشرا ايجابيا لبروز دور مستقبلي متميز للعمل الثقافي والمتقنين في الجزائر لتقسيم الصورة الثقافية للبلاد، هذه المؤشرات قد بدأت تتجس بعد التنظيم العلاقة بين المجال السياسي والمجال الثقافي وعودة الاستقرار والأمن. فالعمل الثقافي كفيل بكسر الحلقة المفرغة التي تعمل على إعادة إنتاج ثقافة التخلف والتبعية.

5/ القواعد الأساسية للعمل الثقافي:

تمر المجتمعات الإنسانية منذ عقدين من الزمن بتحولات كبرى غيرت من ثوابت الفكر الثقافي وتوجهاته واستراتيجيات التنمية المستدامة عقب هذا انقلاب هائل وثورة عارمة شملت مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. حيث تبلور شكل جديد لنظام دولي لم يتحدد ملامحه بعد ولكنه عبارة عن تحولات ثقافية واجتماعية سريعة وفعالة امتد أثرها في الحياة الاجتماعية للأفراد

أوضاعهم الاجتماعية وثقافتهم وعقيدتهم وقيمهم الاجتماعية. ارتبطت بما يستقبلونه يوميا من وسائل الإعلام العابرة لحدود في ظل غياب العمل الثقافي الناجح، بأنه في نفس الوقت أحد أسس تغيير الواقع. وهذا يعني لنا التغيير لا يمكن أن يكون من خصوصيات المجتمع ومقوماته المحيية. لذا نرى أن المبادئ التي ينطبق منها العمل الثقافي الذي يراهن على تحقيق انتعاش حضاري لمجتمع الجزائر ونأخذ في رأينا النقاط الأساسية:

التركيز على المبادئ والخصوصيات الأساسية للهوية الجزائرية.

السعي والحرص في نفس الوقت على غرس المبادئ بمقومات وخصوصيات الهوية الجزائرية لدى النشء عن طريق وضع برنامج جزائري في جميع مؤسسات التربية .
بناء وخلق الدافع الذاتي الذي يحول الاقتناع بالأفكار إلى أعمال ميدانية ومموسة وبناءة (قاسمي لمياء، ماي 2005، ص16).

● العزم بالوسائل والآليات الموصولة إلى تحقيق الغايات والفصل بين ما هو جائز وما هو غير جائز.

ومن شأن هاته العناصر أن تعمل على نشر ثقافة التعمير والبناء ومعاصرة ثقافة اللامسؤولية والميوعة المنتشرة والمزداة تناسبا يوما بعد يوم، حتى تخرج من قيمة هيمنة الفكر الغربي. وذلك بإبراز التصورات الإسلامية الحقيقية الكفيلة بحسن تنظيم وتسيير الحياة العامة وضبط العلاقات بين الأمم والشعوب وإبراز قدرة الإسلام على الفصل في كل النزاعات والخلافات مهما صغر حجمها. بل إبراز قدرة الإسلام على الإجابة عن كل الإشكالات التي تعترض الأمة في حياتها الاليومية سواء ما تعق منها بالاجتماع أو السياسة أو الاقتصاد أو

التعليم و الإعلام بل حتى في المسألة الفنية والعلاقات الدولية وغيرها، وفي أدق التفاصيل الحياة اليومية.

ولتذكير غالبا ما ينظر إلى هذه المواقف عى أنها متطرفة ورجعية ومتخفة في آن واحدا لا تساير العصر كما ينظر إلى أصحابها على أنهم رجعيون ما.. ؟؟؟؟؟؟؟ إلى غير ذلك من الصفات التي يوصف بها كل ذي ثقافة إسلامية تسعى لأن تجد لنفسها أرضية للإنتشار والتمكن من تحقيق تغير الواقع(المرجع السابق، ص16)

ولنا في هذا أن ننظر لبعض مظاهر الانحرافات الفكرية، بل والديني العقيدية التي تكون وبالا على العمل الثقافي الناجح كيف ذلك؟

ومن خلال غرس أشجار الغو والابتداع في قرية الجهل الثرية. تسقيها تلك الأمة الجاهلة بخيالها وأوهامها حتى تعظم وتنتشر فتحجب شمس الدين الصحيح وتغطي بذور العقول النيرة، وفي ظلام هذه الأشجار تعيش الأمة عيشة حقيرة، هذا بفضل الاغتصاب النفسي برعاية عاطفية قائمة عى الخوف نتيجة الاقتناع بالقوة.

لذا يجب أن لا ينفصل العمل الثقافي على إبراز حقائق التاريخ الثقافي الإسلامي كما هو دون تحريف وتغيير والرد على الشبهات والأباطيل التي ألحقت بمجتمعاتنا عبر مراحل زمنية. ومن هنا ينطبق العمل الثقافي من قاعدة أساسية يستند إليها، وهي الديانة الإسلامية التي تكون قادرة على أن تتحدى كل الأطروحات الفكرية والثقافية السائدة البعيدة عن الهوية الثقافية الإسلامية.(المرجع السابق).

وخلص القول :

نستنتج في ضوء ما سبق أن العمل الثقافي في أغلب الأحيان ينطلق من فحوصات المجتمع ومقوماته. فهو متقلبا على الدوام، بفعل التدفق المستمر لثقافات التي تشكل مجموعة من التظاهرات المستعارة والقيم والمعتقدات الدخية. أمر الذي أدى صراعات وثقافات ثقافية في المجتمع الجزائري، ذلك أنه لم يتمكن من استرجاع الثقافة التقليدية الأصيلة، ولم يستطع التخصص بما أتى به الغزو الثقافي وأنه من الضروري أن يبرهن الإنسان في هذا العالم الذي يتطور تطورا سريعا وتتصل فيه المجتمعات بعضها ببعض اتصالا متزايدا، عسى انفتاح العقل وعلى ترقب متواصل للابتكارات غير أنه لم يقيم علميا بعد الدليل عى أن ما يتكر صالح للجميع بالضرورة وذلك لسبب بسيط هو أن الشعوب والثقافات تختلف من حيث بنيتها ومن حيث ماضيها.

فلا يمكن للثقافة أن تكون إيجابية إلا إذا تمت في الاتجاهين أو بالأحرى في اتجاهات مختلفة في آن واحد. لأن ما ينبغي أن يميز الوحدة الإنسانية هو أولا وقبل كل شيء تنوعها الثقافي وقدرتها على ابتكار مناهج روحية ومادية وذلك انطلاقا دائما من بنية خاصة. إضافة إلى ذلك فإن الإنسان ثمة الثقافة ومنتجها فالشعب الذي يتعرض دائما لهجوميات الحضارات المتكررة دون مقاومة شعب محكوم عليه مسبقا بالاضمحلال والاعتراب الثقافي(مغربي عبد الغني، 2006، ص204).

إن مشكلة العمل الثقافي في مجتمعنا إنما تتمثل أساسا في انحراف إدارة العمل الثقافي عن جوهر الثقافة الإسلامية إلى المظاهر التي أصبحت مظاهر

جوفاء متمسمة بقوة وطأة العولمة مقابل وتراجع دور الهيئات الثقافية في تعزيز القيم الفكرية والثقافية والاجتماعية.

♦ المراجع

- ♦ مغربي عبد الغني: الفكر السوسيولوجي عند ابن خلدون. (تر: محمد اثرين دالي حسين)، دار القبة للنشر، الجزائر، 2006، ص204.
- ♦ قاسمي لمياء: القواعد الأساسية للعمل الثقافي الناجح. مقال من جريدة السفير الاسبوعية، الجزائر، العدد 258، ماي 2005، ص16
- ♦ العروى عبد الله: الأيدلوجية العربية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء ط2، 1999، ص27.
- ♦ غيات بوفلجة: تحولات ثقافية، دار الهدى وهران، 2005، ص14.
- ♦ بركات حلیم: المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 8، 2004، ص360.



العولمة وإعادة بناء مفهوم الدولة في العالم العربي

الأستاذة ليلى يوسف - جامعة: وهران - السانيا - الجزائر

الملخص: تعد العولمة واحدة من أبرز الظواهر التي ميزت القرن العشرين، فالبشرية لم تعرف طيلة تاريخها الطويل مثل هاته التحولات التكنولوجية والإعلامية والاقتصادية والسياسية والثقافية مثل التحولات التي تعرفها اليوم والتي أدت إلى الترابط العملي بين مختلف أجزائها ومختلف مناشطها.

أمام مثل هذا الواقع ممثلا اليوم في العولمة وفي ما تحمله من تحديات متعدّدة بالنسبة لدول العالم الثالث ومن ضمنها الدول العربية، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه، هو الذي يقول: ما علاقة الدولة بالعولمة التي لا تتحدث اليوم إلاّ بنغمة التكنولوجيا والمال والأسواق وحرية التجارة.

Mondialisation, and reconstructing the concept of state in the Arab world Abstract:

Mondialisation is one of phenomenon known and differentiate the 20th century. The humanity did not face during her long history like this phenomenon, which is technologies, the media, Economy, politics and culture, as these changes which, is known in our actual time, and its link and lead to the scientifically process in its different parts, and its different activities. In front of all of these realities today, or nowadays for examples mondialisation brings many different challenges, to the third world, so from these Arab countries, the question to be asked? What is the relationship between the mondialisation and the state? Mondialisation as we said before does not speak any terms unless it using technologies languages, money, Market and free economies.

تمهيد:

يبحث العرب، منذ نهضتهم (القرن التاسع عشر) عن دور حضاري وثقافي كذلك الذي كان لهم، ذات يوم من أيام مجدهم، والذي ضاع منهم، بل نتيجة لعوامل كثيرة ومتعددة إن مثل هذا الأمل لا يجد مشروعيته في مثل ذلك الماضي العربي المجيد فحسب، بل إنه يجدها كذلك، في الحاضر العربي المتردي، ترديا لا يزيده تسارع حقب التاريخ اليوم، إلا حدة وتعلقا على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية والاجتماعية⁽¹⁾.

وأمام مثل هذا الواقع، المتمثل في العولة والتي تعبر عن رغبة الشمال في السيطرة على الجنوب والغرب على الشرق، وتعتبر أيضا أحد أشكال الهيمنة السياسية بعد انهيار أحد المعسكرين وانفراد المعسكر الآخر بالسيطرة على العالم، وبالتالي فهي تتطلب الدولة الرخوة، وليست الدولة القوية الوطنية المستقلة⁽²⁾ فمثلا إسرائيل تعتبر جزء من النظام الاقتصادي الغربي إلا أنها تتمسك بإرادتها المستقلة، تستفيد من العولة دون أن تكون ضحيتها⁽³⁾. وبالتالي نتساءل هل هي نعمة لاستمرار الحياة والشعوب والأمم باختلاف خصوصيتها الثقافية أو نقمة عليها؟ وهل هي تناقض أم تجانس؟ وهل العلاقة بين المجموعة وعناصرها هي علاقة تذويب

¹ - جلال أمين: العولة والدولة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص20

² - حنفي حسن: ثورة المعلومات : المجلة الدولية للعلوم السياسية، القاهرة، يناير، 1996، ص 40

³ - René Lefèbre : L'état dans le monde moderne, col, Paris, 1990,

وابتلاع أو تمايز واجتماع؟ وفي كلمة كيف يمكننا تصور بقاء الأمم بثقافتها المتنوعة وإثبات الذات أمام تحديات العولمة التي تقدر مرجعيات المستقبل؟

إذا كانت الدولة، خاصة الحديثة ظلت تعرف منذ القرن الثامن عشر لميلاد. بأنها "الممارسة بكل سيادة وشرعية، في بعض الاحيان، للسلطة على شعب وعى أرض محددين"⁽³⁾ فان مثل هذا التعريف قد بدأ يفقد ومنذ بروز العولمة في الثمانينات من القرن ومن الألفية الماضية الكثير من معناه. والسبب في ذلك أن مثل هذه السطة السياسية بالدرجة الأولى⁽¹⁾ قبل أن تكون دينية أو أخلاقية، والهادفة إلى احتكار العنف ورادته عن طريق القوة والعنف، (Le monopole et l'administration de violence par la violence) وصولا إلى الحصول طوعية أو كرها... على سلوك من مجموعة أفراد، يتماشى ومصلحتهم جميعا... إن مثل هذه السطة السياسية قد بدأت تتوارى تدريجيا أمام الزحف الكاسح لتلك العولمة. إن البشرية لم تعرف طيلة تاريخها الطويل مثل هذه التحولات التكنولوجية والاعلامية والاقتصادية والسياسية والثقافية مثل التحولات التي تعرفها اليوم والتي أدت إلى الترابط العملي بين مختلف أجزائها ومختلف مناشطها، إذ هذا الارتباط المتعدد الميادين والنتائج هو الذي حول العولمة بالتالي إلى أكبر ظاهرة في تاريخ البشرية.

- تعريف العولمة:

استنادا إلى هذه الحقيقة الجديدة التي تمثلها العولمة اليوم فإننا نقول أنها أكبر بالتالي من مجرد انتقال للشيء، من المخلود الوطني إلى المخلود العالمي. بل إنها

أكبر من ذلك وأخطر. فالعولمة، كما يعرفها البعض من الباحثين ليست فقط "التداخل الواضح وغير المسبوق لقضايا الاقتصاد والمال والتكنولوجيا والسياسة والاعلام"⁽¹⁾ بل إنها كذلك وفي الوقت ذاته "نزعة متصاعدة وهادفة إلى توحيد أنماط التفكير والأذواق والحساسيات والسلوك وهذا دونما اعتبار يذكر للانتماءات الثقافية وللحدود السياسية الوطنية ودونما حاجة كذلك وبالتالي إلى تدخل الدولة لتحقيق ذلك"⁽²⁾. فالعولمة هي محاولة لتشكيل رؤية جديدة ومختلفة نحو العالم والنظر له ككل واحد، وجعله إطارا ممكنا للتفكير مع وجود آليات وتقنيات لها قدرة التعامل مع حقائقه ومعطياته وعناصره وتعتبر فلسفة تركيبية واختزالية واندماجية تحاول أن تجعل من العالم المتنوع والمتعدد والمتناقض في هوياته وثقافته وقومياته ولغاته دياناته وجغرافياته، إطار في قالب واحد⁽³⁾.

¹ - Hammana Boukari : Mondialisation et originalité culturelle,

XXXème Congrès de l'ASPLF, lib, J. Vrin, Paris, 2006, P 100

² - الميلاد زكي : المسألة الحضارية "كيف نبكر مستقبلنا في عالم متغير"، المركز الثقافي العربي، الدار

البيضاء، 1، 1999، ص 25

³ - روبرت ليكن : وباء الفساد الكوني، ترجمة تمرت العالم، مجلة الثقافة العالمية، الكويت، 1997 .

* التكنولوجيا « Technologie » : هي علم التقنيات و هو يدرس الطرق التقنية من جهة ماهي مشتملة على مبادئ عامة أو من جهة ماهي متناسبة مع تطور الحضارة أو هي جانب الثقافة المتضمن المعرفة والادوات التي يؤثر بها الانسان في العالم الخارجي، و يسيطر على المادة لتحقيق النتائج العملية المرغوب فيها و تعتبر المعرفة العلمية التي تطبق على المشاكل العلمية المتصلة بتقديم السلع و الخدمات جانبا من التكنولوجيا الحديثة و أهم المسائل التي يبحث فيها هذا العلم

إن العولمة هي التوظيف العقائدي الصامت، الذي يخفي معه إيديولوجيته لثورة المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات وتقنيات الاعلام المتطورة التي ربطت الكون بشبكات جعلت منه أشبه بقرية صغيرة أو حسب وصف عالم الاجتماع الكندي أستاذ الاعلاميات في جامعة تورنتو: "مارشال مارك لوهان". بالقرية الكونية، الذي أطلقه منذ وقت مبكر في كتابه الذي صدر في نهايته الستينات، "حرب وسلام في القرية الكونية" وبالتالي تعتبر ظاهرة سياسية تبغي تحويل العالم كله إلى قرية واحدة بما توحى به كلمة القرية من عرقات قرابة وجوار ومحدودية في المكان والزمان، فالعولمة اذن هي ميل الى "توحيد الوعي وتوحيد القيم وتوحيد طرائق السوك وأنماط الانتاج والاستهلاك أي إلى قيام مجتمع انساني واحد"⁽¹⁾ وإسقاط السيادة الوطنية للدول القومية. كما أن العولمة هي أيضا استعمال المنظمات الدولية كأداة لفرض العقوبات على الدول التي تشق عصا الطاعة على نظام العالم الجديد ذي القطب الواحد وفرض الحصار الجوي والبحري عليها، والتهديد بالغزو العسكري مثل حصار العراق وليبيا وتهديد السودان وإيران وهو ما يخطط لبوطن

1. المسألة الأولى : وصف الفنون الموجودة في زمن معين و في مجتمع معين وصفا تحليليا دقيقا

2. المسألة الثانية : هي البحث في شروط كل مجموعة من القواعد الفنية و قوانينها لمعرفة أسباب انتاجيتها العملية

3. المسألة الثالثة : هي دراسة طرق التقنية في أحد المجتمعات الانسانية أو في المجتمع الانساني العام و تسمى دراسة هذه المسائل الثلاثة بعلم التكنولوجيا العام

¹ - غليون برهان : ثقافة العولمة و عولمة الثقافة، دار الفكر بدمشق، ط2، 2002، ص 21

العربي أيضا تفكيرا عن قومية الستينات ومناهضة للاستعمار والصهيونية، وتكوين كتلة العالم الثالث في عصر الاستقطاب⁽¹⁾.

- جذور العولمة:

فالعولمة إذن ليست ذات اتجاه واحد التجميع والتوحيد والضم نحو المركز بل ذات اتجاهين، وحدة المركز وتشرذم الأطراف، ومناهضة لأي تجمع إقليمي آخر، فالوطن العربي في عصر العولمة لا يكون كلا واحدا أو تجمعا مستقلا بل مجموعة من الطوائف والنحل والملل والأعراف، وإذا كان البعض من الباحثين يرجعون ظاهرة العولمة إلى التحولات التي شهدتها العالم منذ بداية الثمانينات من القرن الماضي وهي التحولات التي تمثلت، في سقوط المعسكر الاشتراكي وبعده حائط برلين، وفي إهيار نظام التمييز العنصري في جنوب إفريقيا. فإننا نعتقد أن جذور العولمة أقدم من ذلك بكثير. فالبعض من الباحثين الآخرين يرجعون العولمة إلى الإسكندر المقدوني أو الأكبر (323 - 356 ق.م) الذي استهدف، ومن خلال الامبراطورية العالمية التي عمل على إقامتها، إلغاء الحدود السياسية بين الدول وفرض نموذج فكري وثقافي وسياسي موحد وعالمي وإستمر الرومان فيما بدأه اليونان، واستولت روما على العالم القديم، على شاطئ البحر الأبيض المتوسط في الجنوب والشمال، والشرق والغرب باسم " Pax Romana " أحد مصادر " Pax Americana "

لم يكن الصراع من أجل العولمة بين الشرق والغرب وحده بل أيضا بين الشمال والجنوب، بين روما وقرطاجة، بين "أغسطين" و"دوناتوس"، بين أوروبا

¹ - حنفي حسن : حصار الزمن، مركز الكتاب للنشر، مصر، ط1، 2004، ص 500

وإفريقيا على زعامة العالم الرومان ثم العالم الروماني المسيحي، وعاد الصراع بين الشرق والغرب والشمال والجنوب معا أثناء الغزو الصليبي في العصور الوسطى عندما اجتمعت الدول "الأوروبية المسيحية" تحت دعوى إنقاذ بيت المقدس من أيدي المسلمين من أجل السيطرة على الشرق، بعد أن عزت السيطرة على المغرب وبقي الأندلس صامدا بمدنه المستنيرة، إشبيلية وقرطبة وغرناطة، فلم ينجح الغزو الصيبي في تركيز العولمة الغربية في أحد أشكالها القديمة⁽¹⁾.

ويرجع البعض الآخر العولمة إلى "فاسكو دي قاما" Vasco de Gama وبداية التحولات النهضوية الثقافية والتجارية والدينية الأوروبية، والتي استهدفت أوروبا من خلالها، فرض فكرها وثقافتها و اقتصادها بل ودياناتها على العالم بأكمله⁽²⁾ بذلك نفهم لماذا كان الغرب منذ (الاسكندر الأكبر) وإلى اليوم، الميدان الأول لعولمة في مختلف أشكالها التجارية والرأسمالية والليبرالية، والأداة الأولى كذلك لتجسيدها من خلال الثورات الدينية والسياسية والتقنية والعنمية والثقافية المتتالية التي ما لبثت آثارها أن غمرت كل بقاع العالم⁽³⁾.

إن العولمة ليست فقط اقتصادا أو ثقافة، بل إنها و كما يؤكد ذلك الارتباط العضوي للعولمة الاقتصادية بالعولمة الثقافية كليهما معا⁽⁴⁾. فلا عولمة

¹ - حنفي حسن : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1986، ص 250

² - Hammana Boukhari : Mondialisation et Originalité culturelle,

P 30

³ - الشريعاتي علي : تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، دار الأمير، بيروت، ط 1، 2006، ص

300

⁴ - جدعان فهمي : الطريق الى المستقبل، أفكار قوية للأزمة الغربية المنظورة. المؤسسة العربية

للدراسات، بيروت، ط 1، 1997، ص 25

اقتصادية أو إنتاجية " Production " أو تكنولوجيا بدون عولمة ثقافية ومعلوماتية و اتصالية، تماما كما أنه لا عولمة معلوماتية أو اتصالية بدون عولمة اقتصادية وتكنولوجية، ولأن من يجهل أو يتجاهل التاريخ ودروسه محكوم عليه بمعاشتها مرة أخرى، فإننا نقول أن العولمة لا تتجسد فقط في الاقتصاد أو في المال أو التجارة أو في التكنولوجيا أو في الثقافة بل فيهم جميعا. فالغرب ينشغل بالعولمة وهو الذي أنجزها، وهو الطرف الفاعل والمؤثر في حركتها يعيشها و يمارسها كواقع نظم على أساسه إمكاناته و قدراته وآلياته ونظمه، وبالتالي فهو يدرك ماهية العولمة وفلسفتها ومفاعيلها وعلاقتها ومستقبلها، وتأثيرها على خياراته واتجاهاته و استراتيجياته.

أما نحن في العالم العربي والاسلامي فننشغل بالعولمة ولسنا طرفا فاعلا أو مؤثرا في حركتها واتجاهاتها وصيرورتها، بل لازلنا لم نحسم بعد قراءتنا لماهية العولمة وفلسفتها، فنحن منفعلون بها ولسنا فاعلين متأثرون بها وليس مؤثرين، محكومون بالخوف والحذر منها، لأننا لانعرف موقعنا فيها ولا مستقبلنا منها⁽¹⁾.

ويذهب "صادق جلال العظم" إلى أن العولمة هي " حقبة التحول الرأسمالي العميق للانسانية جمعاء، في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ"⁽²⁾. أما السيد ياسين " فينظر إلى أننا " مازلنا في مرحلة فهم ظاهرة العولمة وإستكشاف القوانين الخفية التي تحكم مسيرتها، والتي تسهم في الوقت الراهن في تشكيلها، هي في الحقيقة ظاهرة غير

¹ - ميلاد زكي : المسألة الحضارية، ص 32

² - صادق جلال : ماهي العولمة، مجلة الطريق، بيروت، السنة 56، العدد 4، 1997، ص 34

مكتملة الملامح والقسمات، بل إننا نستطيع أن نقول أن العولمة عملية مستمرة تكشف كل يوم عن وجه جديد من وجوها المتعددة⁽¹⁾ إن العولمة هي الظاهرة التاريخية لنهاية القرن العشرين أو لبداية القرن الحادي والعشرين، مثلما كانت القومية في الاقتصاد وفي السياسة وفي الثقافة هي الظاهرة التاريخية لنهاية القرن التاسع عشر أو لبداية القرن العشرين⁽²⁾ كما ينظر إليها "جورج طراييشي"، أما في نظر "الجابري" فهي ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي بل هي أيضا وبالدرجة الأولى، إيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم⁽³⁾ نستنتج مما سبق أن هناك وصفا وتشخيصا لظاهرة أنجزها طرف آخر، ولم تكتمل صورتها بعد في العالم العربي الذي يعيش بعض تداعياتها⁽⁴⁾، بحيث هناك فاصل تاريخي وزمني وحضاري شديد العمق بين عالمنا وعالم تلك الدول المتقدمة، فالغرب ينتج المفاهيم والعرب يشرحونها، الغرب يبدع والعرب ينقلون⁽⁵⁾

- الدولة في زمن العولمة:

فالعولمة قدر حتمي لا مفر منه، قانون تاريخي ينطبق على الجميع، وهناك من يرى أن العولمة غطاء نظري جديد لأحد أشكال الهيمنة القديمة، وإنها ليست قدرا ولا نهاية التاريخ، بل هي مرحلة تطول أو تقتصر حتى ينشأ القطب الثاني من مجموع دول أسيوية وإفريقية وأمريكا اللاتينية وفي قلبه العالم العربي الاسلامي

¹ - السيد ياسين : في مفهوم العولمة، المستقبل العربي، بيروت، العدد 228، 1998، ص 50

² - جورج طراييشي : مجلة الحياة، لندن، العدد 49، 1997، ص 43

³ - حسن حنفي : ما العولمة ؟، دار الفكر المعاصر، مصر، ط 1، 1999، ص 10

⁴ - المرجع نفسه، ص 14

⁵ - المرجع السابق : ص 14

الذي يقع على امتداد آسيا وإفريقيا لذلك يتم التركيز عليه بالحصار في العراق وليبيا، والتهديد لإيران والسودان والاحتلال في فلسطين والتمهيش لمصر. فالعولمة في العالم العربي ليست تعبيراً عن الشكل السياسي للمجتمع بل إنها تعبير كذلك. وقبل كل شيء عن شكله الثقافي⁽¹⁾ المتميز فإننا تفهم بالتالي ذلك التخطيط الشامل الذي نعيشه، وعلى كل المستويات دول وشعوب هذا العالم ... نتيجة لزحف المتصاعد لهذه العولمة ... وعلى قيمها ... وقناعاتها ... ونتيجة لاختلاف تلك القيم والقناعات عن قيم وقناعات صناع هذه العولمة اليوم ... وهو، و كما نعلم الغرب الأوروبي جغرافياً ... أو إيديولوجياً.

إن هذا التخطيط الذي يعيشه العالم العربي، يتجلى وفي كل أبعاده، من بين ما يتجلى في أحاديث هذا العالم وتلك الدول، وهي الأحاديث المكررة لنفسها عن أزمة الهوية "la crise de l'identité nationale" بل وعن كارثة الهوية الوطنية⁽²⁾ "la catastrophe de l'identité nationale" ومن هنا الهوس الذي يحتاج اليوم العالم العربي خاصة، حول هويته الوطنية ... وحول وسائل حمايتها .

ومن هنا كذلك تلك الحروب الوهمية التي يقودها هذا العالم ضد الغزو الثقافي الغربي⁽³⁾ وضد " حضارته وثقافته الفاسدتين والمفسدتين " وهذه الحضارة

¹ - البخاري هنانة : التراث السياسي الاسلامي و الديمقراطية، مجلة الحضارة الاسلامية، معهد الحضارة الاسلامية، جامعة وهران، 2004، ص 69

² - C.F. Bourdieu (p) et Passeron (J.C) : la reproduction , paris, ed de Minuit. 1989. P20

³ - الجندي أنور : الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب، مطبعة الرسالة، القاهرة، (ب ن ث)، ص 131

التي تذكر بأنه لا يتردد لحظة في الأخذ، وفي الوقت ذاته، بكل منتجاتها ؟ وهذا ابتداء من الطائفة إلى الحاسوب...ومن الألبسة ... إلى مختلف أدوات الزينة والترفيه فالعلاقة بين الطرفين (الهوية الثقافية والعولمة) ليست مجرد موضوع لبحث عمي. بل هي أزمة وجودية تاريخية، تعبر عن صراع أكثر مما يعبر عن مجرد تضايق أو حوار وقد تعبر عن إحساس مرضي مركب النقص في مقابل مركب العظمة،المقهور والقاهر،المستعمر والمستعمر فهي علاقة غير متكافئة بين خصمين، فإننا أول من يتفهم مثل ذلك التناقض وذلك التخبط العربيين، فإننا أول ما يلاحظ كذلك أن ليس كله وليد هذه العولمة وكما يزعمون، بل إنه كذلك وليد جهل وتخلف وتسط... وعشائرية... وقبلية الأنظمة السياسية العربية ... أولا... وشعوها بعد ذلك.

لذلك تحولت أحاديثها عن التمسك بالهوية الوطنية مجرد شعارات ضالة ومضّنة، لا يستهدف منها العديد من الحكام العرب سوى تغطية ذلك الفساد والظلم والجهل والفقر والتخلف الذين أغرقوا شعوبهم فيه. وأية ذلك أن الهوية الوطنية، خاصة في بعدها السياسي والاجتماعي والثقافي، وليس النفسي فقط، إذا كانت تعني من بين ما تعني الشعور المشترك لمجموعة أفراد ما... بانتمائهم الجماعي⁽¹⁾ فان مثل ذلك الانتماء لا يمكن أن يتجسد على أرض الواقع، فضلا عن أن يستمر، إلا من خلال مجتمع يشعر فيه كل فرد من أفراد بالحرية وبالعدل... ويحرص القائمون على أموره، السياسية خاصة،على تقدمه ورفاهيته، وليس على نهيه واستغلاله وإذلاله، كما هو الحال اليوم بالنسبة للعديد من تلك النظم العربية

¹ Foulquie (P) : Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, -

وإن كنا نشهد تحولاً نوعياً حول هذه المسألة في الوقت الراهن يمكن الهوية الوطنية. أن تتحول لدى كل فرد من أفراد المجتمع، إلى حافز للنظر والعمل لصالح المجموع وإلى مرجعية كذلك بالنسبة لهذا الأخير (أي المجموع) لتشكل بالتالي ما يسمى بالهوية الجماعية (*l'identité collective*) المعبرة عن إرادة وعمل الكل من أجل التقدم والتطور والاستمرار.

كما يمكن أن تتحول الأزمات الداخلية والخارجية على حد سواء، التي قد يتعرض لها المجتمع إلى حوافز للمزيد من الجهد الإبداعي الثقافي والصناعي والسياسي والاجتماعي... الهادف لتجاوزها وللعودة من جديد للانتظام في مسيرة التاريخ⁽¹⁾ فإن مصير الدولة في ظل العولمة هو الضعف والزوال والاضمحلال وشرذمة المجتمعات الراهنة خصوصاً دول العالم الثالث نتيجة لما يحفل به هذا العالم من صراعات وتناقضات كالصراعات القبلية والأثنية والطائفية والدينية والجهل والبطالة وغيرها.. فأمريكا اللاتينية مازالت ترزخ تحت المخدرات والجريمة والنظم التسلطية. وآسيا مشغولة بنهضتها الاقتصادية لذلك تم التركيز على الوطن العربي لأنه مازال تراثه حياً يأبى الاستعمار والتبعية. فالعولمة تخرق أربعة جوانب رئيسية لدولة ذات السيادة هي الاحتكار - السلطة - التشريع والحدود الجغرافية. ومن هنا يتقصر دور الحكومات في إصدار التشريعات داخل الدولة وممارسة سلطاتها. ودليل ذلك ما جاء في خطاب الرئيس الفرنسي السابق، جان شيراك في 14 يوليو 2004: " إن العولمة بحاجة إلى ضبط لأنها تنتج شروخاً اجتماعية كبيرة. وهي إن

¹ - سمير أمين : ندوة العرب والنظام العالمي الجديد في الكتاب الصادر عن الأسبوع الثقافي الثالث لقسم

الفلسفة بكلية الآداب جامعة دمشق، 1997 ص 34

كانت عامل تقدّم، فهي تثير أيضا مخاطر جدية ينبغي التفكير فيها جيدا ومن هذه المخاطر ثلاثة:

- أولا؛ أنها تزيد ظاهرة الإقصاء الاجتماعي.
- ثانيا؛ أنها تنمي الجريمة العالمية.
- ثالث؛ أنها تهدّد أنظمتنا الاجتماعية."

ومن هنا يقرر "سمير أمين" أن هذا النوع من العولمة لا يمكن أن ينتج أي نوع من السلام أو القبول الاجتماعي، فهو نظام قائم على الانفجار المستمر انفجارات وانتفاضات مستمرة، فسياسة إدارة الأزمات تتم إما من خلال التدخل العسكري المباشر، كما حدث في حرب الخليج الثانية أو من خلال تحريك القوة التي تؤدي إلى التخلص من نظم الدولة باسم الأثنية و الدين و اللامركزية لدرجة أن الهدف هو إدارة الأزمة من خلال ضرب النظم الحكومية، نظم الدولة و كسرها نهائيا و تفتيت المجتمعات لا نهاية لها على أسس أثنائية و دينية وغيرها و سياسة إدارة الأزمة لها جانبان: اقتصادي يتمثل في أسعار الفائدة والديون الخارجية وجانب سياسي يتمثل في الاستغلال الواعي للقوى التي تؤدي إلى تفتيت نظم الدولة⁽³⁶⁾ و دليل ذلك أن الدولة العربية القطرية فهي لا تملك إلا أن تختار بين بدلين : أولهما أن تتفكك إلى كتل أو ذرات صغيرة لا قيمة لأي منها، أي أن تتفكك إلى مجموعة أثنية و قبلية ووظائفية ودينية... إلخ وذلك لتعذر إمكان صمود هذا الكيان أكثر من ذلك أمام ضغط العولمة الوارد من المركز نحو الأطراف و إنما أن تعيد النظر في ما هيته و كيانها، بحيث ترتقي بنفسها إلى شكل من أشكال الكيان القومي الذي يرتقي بها إلى نوع من (الكلية) التي يمكنها الصمود في مواجهة

آليات العولمة التي هي بطبيعتها آليات قادرة على تفكيك كل ما يواجهها من مقاومة هنا وهناك⁽¹⁾.

وبالتالي فإن تفكك الدولة القطرية سيمكن آليات العولمة من بنوغ مداها السياسي والاقتصادي في المجال العربي الكبير⁽²⁾ وهذا التناقض راجع أولاً التناقض بينها وبين آليات العولمة التي تميل إلى دمج الأطراف وتكييفها مع مصالحها حتى ولو أدى ذلك إلى تفتيت الأطراف وتفكيكها والدولة العربية ليست قادرة على الصمود في هذه المواجهة.

أما التناقض الثاني فهو بينها وبين الثقافة (بوصفها مجموعة من الرموز والعادات والتقاليد) التي أنتجتها الأمة العربية على مدى قرنين من الزمن، وانطلاقاً من هذا نستطيع القول إن الثقافة العربية قد انتجت مجموعة هائلة ومتنوعة من الأفكار والأطر المنطقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية القادرة على المشاركة في تفسير المتناقضات الأساسية التي تسيطر على حياة الأمة والتالي تجديد الثقافة العربية والتعبير عن ظروف العصر من احتلال وقهر وتجزئة وظلم اجتماعي وتخلف وتغريب وكسر حدة الانبهار بالغرب ومقاومة قوة جذبته وذلك برده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية وبالتالي إضفاء الفكرة الإسلامية على العالم بأسره وخلق عالم عربي موحد في ظل الحرية السياسية والاقتصادية لفرد⁽³⁾.

¹ - أنظر مقال الثقافة والسلطة في ظل العولمة ليويسف سلامة، منتدى عبد الحميد شومان الثقافي عمان

الأردن 2000.

² - المقال نفسه

³ - حنفي حسن : ثورة المعلومات، المجلة الدولية للعلوم السياسية، القاهرة، يناير 1997

ولما كان الغرب الحديث الآن هو المركز، فهو الذي يرفض مساره على باقي الثقافات. ويجعل العالم كله يمثل مساره هو نهاية قرن وبداية آخر، فتضع كل الشعوب نفسها في مساره ويزداد الاغتراب الثقافي والحضاري عند كل الشعوب باستثناء ثقافة المركز وفي خضم الاعجاب بالحاضر يتم نسيان الماضي، وفي رحمة الوعي السياسي يتم طي الوعي التاريخي، وفي تدوين التاريخ الحديث، وقعت مؤامرة صمت على الجذور لصالح الثمار، ربما لترعة نفعية مباشرة أو بنية إخراج الشعوب التاريخية القديمة من التاريخ، وحصرها في متاحف تاريخ الحضارات القديمة كي يتسع المجال لشعوب اللاتاريخية الأوروبية الحديثة، التي ابتلعت عصورها الحديثة في القرون الخمسة الأخيرة كل تاريخ البشر السابق، اعتزازا بالجديد على حساب القديم.

إن العولمة التي عبر عنها الغرب، تركز على الانتفاع المادي والجشع الاقتصادي، واحتكار الثروات ورفع القيود عن الأسواق والبضائع وامتصاص الأموال وهذه الأمور هي من أكثر العوامل سببا وتحريضا للنزاع والصدام.

في ظل هذه القرية الكونية الواحدة، تنتشر سطوة العولمة وتتخل كل ذرة من ذرات القرية عن طريق مئات الأقمار الصناعية التي تجوب الفضاء الأرضي. ولأن إيجابيات العولمة مثل سلباتها⁽¹⁾ كثيرة لكل الشعوب المتقدمة والمتخلفة على حد سواء، فإن المهم خاصة بالنسبة للشعوب العربية الإسلامية ليس الانبهار أمامها، أو الذوبان السلي في تيارها الكاسح بل إن الأهم

¹ - غليون برهان : العرب و تحديات القرن الواحد و العشرين، منتدى عبد الحميد شومان الثقافي.

من كل ذلك هو العمل على التفاعل الايجابي معها و مع ايجابياتها و سبباتها تلك على حد سواء وذلك يعني:

(أ)- ضرورة تسليم الدولة العربية الاسلامية بان العولمة واقع يفرض اليوم نفسه عليها بالرغم من كل ردود الفعل المتشجعة البعض منها.

(ب)- إن العولمة ليست صندوقا مغلقا لا تملك مفتاحه سوي الدول المتقدمة، بل إنها، وكما أكدت ذلك التجربة اليابانية وغيرها، مجال فسيح ومفتوح أمام كل الدول والشعوب التي تريد، قولاً وفعلاً، التقدم واللاحاق بتلك الدول المشككة لركبه المتحرك اليوم.

(ج)- إن ذلك لا يعني فقط التكيف الايجابي مع الثورة التكنولوجية والمعلوماتية والاعلامية والاقتصادية والتجارية... الخ⁽¹⁾، بل إنه يعني كذلك وقبل كل شيء إعادة النظر في الأسس السياسية التي ظلت تستند إليها الدولة العربية الاسلامية وهي الأسس الفاقدة في العديد منها لأبسط أشكال الديمقراطية والقانونية.

(د)- إن قيام دولة القانون بكل ما تعنيه هذه الدولة يعد الشرط الأول لإعادة التفاف الجماهير حولها... وحول مشاريعها⁽²⁾ التحديثية الحقيقية... إلى تشكل الطريق نحو اندماجها في هذه العولمة ضمن خصوصياتها التاريخية والحضارية والثقافية وبعيدا عن أي انهيار أو ذوبان. إن الغرب ليس هو نهاية التقدم ولا نهاية الحداثة والحضارة، ولا حتى نهاية التاريخ، كما ظن "فوكوياما" وان من يملك

¹ - المرجع نفسه، ص 32

² - Hammana Boukhari : Mondialisation et originalité culturelle,

XXX^{ème} congrès de L'ASPLF, lib, J.Vrin, Paris, 2006, P 200

التقدم اليوم ليس بالضرورة سيملكه إلى الأبد، وإن الأمم التي خرجت من الحضارة لن تعود إليها أبداً فالتاريخ يمكن أن يتغير في أية لحظة، وهو الأعرف بقوانينه وسننه والمستقبل ليس مفتوحاً على الغرب فحسب، بل هو مفتوح على كل الثقافات والأمم والحضارات، وبجاجة إلى اكتشاف جديد في زمن زحف العولمة - إن المهم بالتالي ليس الاستمرار في مثل هذه الصراعات اللامحددة بل إن الأمم من كل ذلك هو كيفية التفاعل الإيجابي مع تياراتها الزاحفة خاصة على الدول النامية. إن مثل ذلك التفاعل لا يتصور، فيما نعتقد، إلا من خلال عولمة أكثر إنسانية، عولمة تسهم في تطوير الإنسانية في كل أبعادها وخصوصياتها، دون التخلي أو التضحية في نفس الوقت بأجزائها، الأكثر ضعفاً والأكثر عدداً عولمة تحول هذه الأخيرة من تابع إلى شريك.

إن العولمة في شكلها المتوحش، هي مجال مفتوح لسيطرة النموذج الرأسمالي على العالم بعد انتهاء الشيوعية، فتلوب في طي الحدود الجغرافية، ما دامت الشركات المتعددة الجنسيات، تخترق حدود الدول وتتضعع الدول وخاصة منها الضعيفة وتبتلع عن طريق التحرك تحت مظلة الشرعية الدولية للتدخل المباشر في شؤونها، وتطمس الهوية، وتندثر الخصوصيات الثقافية، وكل هذا ينذر بنهاية الوازع الديني والاخلاقي، ومن ثم نهاية ما في الإنسان من الإنسانية. وذلك ما أكدته "صمويل هنتيغتون" " لقد شهدت التسعينات انفجار أزمة هوية كونية أينما تجد الناس وتراهم يتساءلون من نحن ؟ لمن ننتمي ؟ من هو الآخر ؟ وهي أسئلة مركزية ليست فقط بالنسبة للشعوب التي تحاول أن تصوغ دولا قومية جديدة كما في يوغسلافيا السابقة، وإنما على المستوى العام كذلك أصبحت قضايا الهوية تأخذ شكلا حادا، وخاصة في البلاد ذات الصدع الذي توجد بها جماعات كبيرة من البشر ينتمون إلى حضارات مختلفة، وفي

تماشيهم مع أزمة الهوية فإن ما يهم الناس هو الدم والعقيدة والامان والأسرة، الناس عادة يهرعون نحو أولئك من نفس السلف والدين واللغة والمؤسسات ويتباعون عن من هم عكس ذلك"⁽¹⁾ وبالتالي فإن المشترك الثقافي ينطلق من اللغة والفكر والقيم وكلها تشكل نسيجاً واحداً متكاملًا، وهذا راجع الى العولمة التي هي نهاية عصر الاستقطاب وبداية العالم ذي القطب الواحد تحت شعار العالم قرية واحدة، اقتصاديات السوق، مجموعة الثمانية، الشركات المتعددة الجنسيات، ثورة المعلومات، ثورة التكنولوجيا، نهاية الايديولوجيا، نهاية الدولة الوطنية.

- خاتمة:

إن دور الدولة في زمن العولمة قد تقلص وتحولت بالتالي إلى جهاز لا يملك؛ ومن لا يملك لا يراقب ولا يوجه. " فكل الدلائل التي رافقت ظهور العولمة بصيغتها الجديدة تشير إلى تراجع مفهوم الدولة وتدهور مكانتها على الصعيدين المحلي والعالمي، وهذه الحقيقة لم تقتصر على دول بعينها وإنما طاولت جميع الدول في الشرق والغرب، في الشمال والجنوب وإن بنسب متفاوتة ومتباينة، تبعاً لدرجة تطور كل الدولة وانخراطها في النظام العالمي* وبالتالي فهي آيلة الى الزوال في خضم التيار الجارف للواقع الاقتصادي العالمي الجديد، الذي أخذ يفرض نفسه على العالم وعلى دوله من حيث هي أجهزة ووظائف و سلطات وحكم وتحكم وضوابط وتنفيذ ". وأخيراً يقول " فؤاد زكريا " في زمن العولمة علينا أن نفعل دور العقل والتفكير، بحيث نأخذ المفيد الذي يعزز من بناء مجتمعنا ونرفض المسيء الذي يدمر قيمنا، ويجب أن لا يكون العقل مشدوداً إلى الخلف، أو جامداً في مكانه وزمانه، بل يجب أن يكون مستنيراً قادراً

¹ - هنتغتون : صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صالح قنصوة، دار السطور، القاهرة،

على التطلع بأمل إلى مستقبل واعد وأفضل، لأنّ التحدي الذي نواجهه ليس اختيار بين الرجوع إلى الأصل أو مسaire العصر، وإثما إلى إثبات إستقلالنا عن الآخرين وابتداع حلول من صنعنا نحن، نعمل لتاريخنا وواقعنا وعندما يكفل المكان الذي يليق بنا فالصدّ والانعزال قد يجديان في الحروب. أما في الساحة الثقافية فلا يفيدان وهما أقصر الطرق إلى الهزيمة والتسليم وبذلك فالدول التي تحاول صدّ الأخطار الثقافية الخارجية عن طريق سدّ قوانين المنع والحظر والرقابة هي أكثر تعرّضا لهذه الأخطار، أما المجتمعات التي تصنع ثقافتها الخاصة المستثيرة كي تواجه بها الثقافات الوافدة فهي وحدها التي تستطيع أن تصمد وتنتصر وهذا ينتهي القلق الثقافي الذي نعاينه⁽¹⁾.

- قائمة المصادر والمراجع:

- البخاري حمّانة: التراث السياسي الاسلامي والديمقراطية، مجلة الحضارة الاسلامية، معهد الحضارة الاسلامية، جامعة وهران، 2004.
- جدعان فهمي: الطريق الى المستقبل، أفكار قوية للأزمة الغربية المنظورة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط 1، 1997.
- جلال أمين: العولمة والدولة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي يظمنها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.
- الجندي أنور: الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب، مطبعة الرسالة، القاهرة، (ب. ت).
- جورج طرابيشي: مجلة الحياة، لندن، العدد 49، 1997.
- حسن حنفي: ما العولمة ؟، دار الفكر المعاصر، مصر، ط 1، 1999.
- حنفي حسن: ثورة المعلومات : المجلة الدولية للعلوم السياسية، القاهرة، يناير، 1996.
- حنفي حسن: حصار الزمن، مركز الكتاب للنشر، مصر، ط 1، 2004.
- حنفي حسن: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1986.
- روبرت ليكن: وباء الفساد الكروي، ترجمة تمرت العالم، مجلة الثقافة العالمية، الكويت، 1997.

¹ - فواد زكريا، الغرب ذلك المتآمر الأزلي، مجلة العربي، حريزان، الكويت، العدد 122، سنة 1993، ص 10.

- سمير أمين: ندوة العرب والنظام العالمي الجديد في الكتاب الصادر عن الأسبوع الثقافي الثالث لقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة دمشق، 1997.
- السيد ياسين: في مفهوم العولمة، المستقبل العربي، بيروت، العدد 228، 1998.
- الشريعاتي علي: تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، دار الأمير، بيروت، ط 1، 2006.
- صادق جلال: ما هي العولمة، مجلة الطريق، بيروت، السنة 56، العدد 4، 1997.
- غليون برهان: ثقافة العولمة و عولمة الثقافة، دار الفكر بدمشق، ط2، 2002.
- غليون برهان: العرب وتحديات القرن الواحد والعشرين، منتدى عبد الحميد شومان الثقافي، عمان، الأردن، 1998.
- فؤاد زكريا، الغرب ذلك المتآمر الأزلي، مجلة العربي، حريزان، الكويت، العدد 122، سنة 1993.
- الميلاد زكي: المسألة الحضارية "كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999.
- هنتغتون: صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صالح قنصوة، دار السطور، القاهرة، ط1، 1998.
- يوسف سلامة، مقال الثقافة والسلطة في ظل العولمة.
- Burdeau : L'état, Paris, seuil, 1978, introduction
- Foulquie (P) : Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, P.U.F, 1978. -
- Hammana Boukari : Mondialisation et originalité culturelle, XXXème Congrès de l'ASPLF, lib, J. Vrin, Paris, 2006
- René Le fèvre : L'état dans le monde moderne, col, Paris, 1990

